Supplément à la « Vie Spirituelle »
Décembre 1929

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Marie de l'Incarnation et ses Écrits Spirituels de Québec

Nota. — En février dernier *La Vie Spirituelle* publiait un chapitre de l'Introduction générale de la nouvelle édition des *Écrits Spirituels et Historiques* de la Vénérable Mère Marie de l'Incarnation, par Dom A. Jamet, de l'Abbaye de Solesmes. Aujourd'hui le t. II de cet ouvrage est sur le point de paraître. Avec le dernier des *Écrits Spirituels de Tours*, il contient les *Écrits Spirituels de Québec*.

Dans la réédition de Dom Jamet, ces deux premiers volumes forment un tout. Ils nous donnent tous les Écrits spirituels de la Vénérable Ursuline. Sans doute, un grand nombre de ses lettres sont, elles aussi, uniquement consacrées à des matières de spiritualité. Mais l'auteur n'a pas cru devoir distinguer entre celles-ci et les autres qui traitent de faits historiques. Les unes et les autres seront rééditées sous le titre général et commun de *Correspondance*.

Les *Écrits Spirituels de Québec* de Marie de l'Incarnation sont au nombre de deux : une *Relation* que Marie écrivit en 1654 et un *Supplément* qu'elle y ajouta en 1656.

La *Relation* de 1654 est, de tous les écrits qui nous restent de Marie de l'Incarnation, le plus important. Nous ajouterons que notre littérature mystique, pourtant si riche, en compte peu qui lui soient comparables.

Nous donnons ci-dessous, à titre documentaire, l'Avant-Propos du nouvel éditeur aux *Écrits Spirituels de Québec*. Nous le faisons suivre d'un extrait de la préface qu'il a mise à la tête de la *Relation* de 1654.

L. R.

I

Avant-Propos des Écrits Spirituels de Québec

Québec en 1639, à l'arrivée de Marie de l'Incarnation et de ses compagnes, n'était qu'un rocher encore presque désert et inculte. En 1672, l'année de la mort de la Vénérable Mère, c'était, depuis le Cap Diamant jusqu'à la Rivière Saint-Charles, une ville. Dans l'intervalle de ces trente-trois années, il avait fallu faire le pays, employer toutes les énergies à le conquérir sur la forêt, les éléments, et à le défendre contre ses ennemis. L'histoire des Français de Québec, de Champlain au Comte de Frontenac, n'est que l'histoire de leur lutte pour fonder la cité et établir la colonie.

Soldats, colons, missionnaires, religieuses, la vie d'au jour le jour absorbe toutes les activités et ne laisse aucun loisir pour les travaux de l'esprit. Les Jésuites eux-mêmes, les mieux préparés par leur formation antérieure et leurs goûts à ce genre d'œuvres, ne font que des lettres ou des relations qui ne sont que de grandes lettres. Apôtres et instituteurs, ils ne sont que cela et n'ont pas le temps d'être autre chose. La littérature de la Nouvelle-France à cette époque est toute sociale ou simplement utilitaire. Le livre de Pierre Boucher ne fait pas exception : son *Histoire véritable des mœurs et productions du pays de la Nouvelle-France* (1663) n'est qu'un appel aux villes et aux campagnes de la mère patrie en vue de la colonisation du Canada.

Les religieuses, dans leur clôture, enseignent ou soignent. Elles aussi, qu'elles soient Ursulines ou Hospitalières, si elles prennent la plume, ce n'est le plus souvent que pour faire des lettres. Ne nous attendons pas de la part de Marie de l'Incarnation à des traités spirituels en forme. Plus que beaucoup d'autres, parce que plus intelligente et plus active, elle est prise dans le mouvement général. Ailleurs, et en d'autres temps, les Jésuites, ses

directeurs, n'eussent pas manqué de lui demander d'écrire longuement sur ses grâces, ses états d'oraison, et les matières de la vie spirituelle et mystique qu'elle connaissait si à fond par son expérience personnelle. D'eux-mêmes, ils ne l'ont point fait. Il a fallu une intervention étrangère, celle de Dom Claude Martin, pour obliger l'un d'eux, le P. Jérôme Lalemant, à se départir de sa réserve. Encore ce dernier s'en est-il tenu à ce qu'on sollicitait. Comme supérieure ou maîtresse des novices, Marie fit de nombreuses conférences qui furent très admirées de ses auditrices. Mais elle devait parler d'abondance. Aucun sommaire ou résumé quelconque ne nous est venu d'elle. Ni Jérôme Lalemant, ni ceux qui l'avaient précédé ou qui le remplacèrent auprès de Marie durant ses absences de Québec, de 1645 à 1672, n'ont voulu imposer cette tâche à la Vénérable Mère.

En dehors de ses lettres, dont beaucoup ne sont que des confidences sur son âme et sur son oraison, le seul écrit de Marie de l'Incarnation à Québec qui fasse pendant aux Écrits spirituels de Tours, est la *Relation* de sa vie, qu'elle rédigea à la prière de son fils, Dom Claude Martin, et sur l'ordre de son directeur, en 1653-1654. Mais cet écrit que nous désignerons sous le nom de *Seconde Relation* ou plutôt de *Relation* de 1654, est dans son genre un chef-d'œuvre. Complété par le mémoire qu'elle écrivit en 1656, toujours sur les instances de Dom Claude Martin, pour en développer quelques points à peine esquissés et en expliquer certains autres trop mystérieux, il justifie, comme nous le verrons, tous les éloges que les contemporains et la postérité ont décernés à la Vénérable Mère. C'est lui surtout que visait, en 1724, son second biographe, le P. de Charlevoix, quand il disait de Marie de l'Incarnation : « On voit par ses écrits qu'elle était une des plus spirituelles femmes de son siècle. Tout y est solide, elle pense juste, elle approfondit tout, donne à ce qu'elle dit un tour ingénieux, et son style a cette simplicité noble où peu d'écrivains parviennent. » Et encore : « L'histoire nous

présente peu de femmes qu'on puisse comparer (à l'illustre Marie de l'Incarnation); et je crois que personne de ceux qui se donneront la peine d'examiner attentivement ses actions et ses écrits ne fera difficulté d'en convenir. Tout ce que nous avons eu dans ce siècle de plus distingué par la sainteté et par le mérite en a ainsi jugé (1). »

II

Préface a la Relation de 1654 (2)

Nous empruntons à la préface de la *Vie de la Vénérable Mère Marie de l'Incarnation* (1677) le récit des circonstances qui ont amené la composition de la *Relation spirituelle* de 1654 :

« J'avais connaissance que les directeurs (de la Mère de l'Incarnation), écrit Dom Claude Martin, lui avaient autrefois commandé d'écrire les dispositions de son intérieur, et j'étais assuré qu'elle en avait encore une copie. Le désir que j'avais de les voir me fit faire de grandes instances auprès d'elle pour en avoir la communication : ce qu'elle me promit après des refus réitérés durant plusieurs années. Mais lorsqu'elle était sur le point de satisfaire à sa promesse, Dieu permit que le feu prît dans son monastère, lequel étant tout revêtu de boiseries par le dedans à cause des froidures du pays, fut entièrement consumé et réduit

(1) P. F.-X. de Charlevoix, *La Vie de la Mère Marie de l'Incarnation, Institutrice et première Supérieure des Ursulines de la Nouvelle-France.* Paris, 1724, pp. 387, 408.

(2) Comme toutes les préfaces que nous avons données aux autres Écrits spirituels de Marie de l'Incarnation déjà publiés dans notre I^er^ volume, celle-ci ne saurait être qu'une simple présentation. Volontairement sommaire et incomplète, elle n'a pas à revenir sur les considérations qui ont fait la matière de nos Introductions précédentes. Elle n'a pas non plus à aborder les problèmes que soulèvent la vie et les œuvres de la Vénérable Mère et qui seront traités dans la nouvelle biographie que nous préparons de Marie de l'Incarnation.

en cendres dans six heures de temps. Cet accident étant arrivé la nuit, les religieuses furent surprises, et, voyant que le mal était sans remède, ce qu'elles purent faire fut de se sauver par la fuite, sans avoir seulement le loisir de se couvrir de leurs habits. Mais notre religieuse toute pleine de courage allait et venait de côté et d'autre pour tâcher de sauver quelque chose de l'embrasement qui commençait à occuper tout le monastère. Comme elle était dans cette agitation, elle se ressouvint que les papiers qui concernaient toutes les affaires de la maison étaient encore dans sa chambre, et quoiqu'elle fût entourée de feu et qu'elle vît les chevrons tomber sur sa tête et les soliveaux sous ses pieds, elle eut encore le courage d'y retourner pour les sauver de l'incendie. Les prenant, elle aperçut les écrits dont il est question et, se ressouvenant qu'elle me les avait promis, la pensée lui vint de les jeter par la fenêtre avec les autres papiers. Mais il lui survint une autre lumière supérieure à laquelle elle obéit, savoir, de les laisser consumer par le feu, de crainte que ceux qui les eussent pu ramasser ne jetassent les yeux dessus, et croyant qu'elle aurait une excuse assez légitime de ne me les pas envoyer, en disant qu'une force majeure lui en avait ôté le pouvoir.

« L'occasion étant ainsi favorable à son humilité, elle les abandonna volontairement à ce torrent de feu, perdant ainsi avec joie ce qu'elle n'avait fait qu'avec peine. Voici de quelle manière elle décrit dans une lettre les sentiments qu'elle avait pour lors dans le cœur : « Dans toutes les « courses que je fis parmi les flammes, j'avais une aussi « grande liberté d'esprit et une vue aussi tranquille à tout « ce que je faisais que si rien ne nous fût arrivé. Il me sem- « blait que j'avais dans moi-même une voix intérieure qui « me disait ce que je devais jeter par la fenêtre et ce que « je devais laisser périr par le feu. Je vis en un moment le « néant de toutes les choses de la terre, et il me fut donné « une grâce de dénuement si grande que je ne puis expri- « mer son effet ni de paroles ni par écrit. Je voulus jeter

« notre crucifix qui était sur la table, mais je me sentis « arrêtée comme si l'on m'eût insinué que cela était contre « le respect et qu'il importait peu qu'il fût consommé avec « le reste. Je laissai aussi volontairement les papiers que « vous m'aviez demandés et que je vous avais promis ; car « la pensée m'étant venue de les jeter par la fenêtre, j'ai- « mai mieux les abandonner au feu que de les mettre « en danger de tomber entre les mains de quelqu'un qui « aurait pu en faire la lecture (1). »

« A la prochaine flotte, elle ne manqua pas de me témoigner que cet accident l'avait mise dans l'impuissance de satisfaire à sa promesse, et elle crut qu'elle était suffisamment dégagée de la parole qu'elle m'avait donnée. Mais ne me tenant pas satisfait de cette réponse, je lui fis de nouvelles instances, lui représentant qu'elle se souvenait assez de ce qui était dans ses écrits, et qu'il lui serait facile de faire une seconde fois ce qu'elle avait déjà fait une première. Je la pressai par des raisons si touchantes qu'elle se sentit vaincue et obligée de les communiquer à son directeur, qui, les ayant pesées devant Dieu, non seulement il lui permit, mais même il lui commanda de me donner cette consolation, pour les grands secours que j'en pourrais recevoir dans la vie spirituelle et pour la gloire que Dieu en pourrait tirer.

« Après ce commandement qu'elle crut lui être fait de la part de Dieu, elle entreprit l'ouvrage avec sa simplicité ordinaire, mais pourtant à des conditions qui font assez voir le combat qu'elle souffrait en son cœur entre la grâce et la grâce, entre l'obéissance et l'humilité. La grâce de l'humilité lui inspirait de tenir sous le sceau les vertus qui ne sont jamais dans une plus grande sûreté que quand elles demeurent cachées, et la grâce de l'obéissance la pressait de satisfaire au commandement qui lui était fait et de fermer les yeux à toutes les considérations qui l'en eussent pu détourner. Mais enfin, l'obéissance qui vaut mieux que

(1) Lettre à son fils, Québec, 1651.

les sacrifices l'emporta et lui fit immoler toutes les inclinations de son humilité aux pieds de celui qui lui tenait la place de Dieu sur la terre. Elle recommença donc tout de nouveau, et, après qu'elle eut mis par écrit ce que sa mémoire lui put fournir, elle me l'envoya avec... deux lettres... qui sont comme des épîtres dédicatoires, dans lesquelles (on peut voir) la peine qu'elle eut d'entreprendre une chose qui lui paraissait si contraire à l'humilité chrétienne, les raisons qu'elle eut de se vaincre dans un point qui lui était si difficile, les conditions avec lesquelles elle les envoya et enfin les précautions qu'elle apporta afin que ce dépôt demeurât aussi secret entre mes mains que dans les siennes propres (1). »

Les lettres de la Vénérable Mère nous aident à compléter et à préciser les renseignements de Dom Claude Martin.

C'est de très bonne heure que Dom Claude insista auprès de sa mère pour avoir ses notes : dès avant 1645. Il était alors tout jeune profès de Saint-Maur. Par le Père de la Haye (2), son protecteur et son ami, ou autrement, il avait eu connaissance de l'existence de la *Relation* de 1633 et il en désirait une copie. Marie refusa près de cinq ans. Enfin en 1649 ou en 1650 elle céda. Survint l'incendie qui l'interrompit au milieu de sa rédaction et détruisit ce qu'elle avait déjà fait : 30 décembre 1650. Sur de nouvelles prières de Dom Claude, plus pressantes encore que les premières, et sur l'ordre du P. Jérôme Lalemant, son directeur, il lui fallut se remettre à l'œuvre. Elle le fit en mai ou juin 1653. L'écrit était achevé le 4 août 1654 et aussitôt confié au P. Martin de Lionnes qui repassait incessamment en France et devait le remettre à Dom Claude Martin.

(1) Lettres à son fils, Québec, 9 et 12 août 1654.

(2) Le P. Georges de la Haye, premier directeur jésuite de Marie de l'Incarnation à Tours : celui qui lui demanda la *Relation* de 1633.

*
* *

Qu'était le mémoire primitif de Marie, celui qui périt dans l'incendie de 1650 : copie de la *Relation* de 1633 ou relation nouvelle? Plus probablement un écrit nouveau, car Marie avait laissé en France la *Relation* de 1633; mais ce récit reproduisait l'ordre et la substance du récit antérieur. En tout cas, Marie en fit le sacrifice d'un cœur léger : « C'était, dit-elle, toute la conduite de Dieu sur moi depuis que je me connais. J'avais différé plus de cinq ans à rendre cette obéissance. J'y avais tant de répugnance qu'il m'a fallu réitérer par trois fois le commandement. J'y obéis enfin; mais à présent, c'en est fait, mon très cher fils; il n'y faut plus penser (1). »

Pour la nouvelle relation qu'elle entreprit en 1653, Marie se sentit dans de tout autres dispositions. C'est qu'elle voyait clair dans sa vie et que Dieu avait parlé.

Depuis longtemps, la Vénérable Mère n'a plus d'inquiétudes sur ses voies. Elle est dans la vérité. Elle le sait. Mais elle a aussi le sentiment que sa vie spirituelle est beaucoup plus une suite d'*états* qu'une suite de grâces et de faits extraordinaires, et que partant, le simple récit chronologique des conduites de Dieu sur elle n'en rend pas exactement la physionomie. Ce sentiment devient tout à coup pour elle, en 1653, évidence de l'esprit. Puis elle a eu, dans le même temps, l'assurance de Dieu qu'il voulait pour sa gloire le récit de ses grâces : « Faisant mes exercices spirituels, depuis l'Ascension jusqu'à la Pentecôte, écrit-elle à son fils, dans les réflexions que je faisais sur moi-même, j'eus des vues fort particulières touchant les états d'oraison et de grâce que la divine Majesté m'a communiqués depuis que j'ai l'usage de la raison. Alors, sans penser à quoi cela pourrait servir, je pris du papier et en écrivis sur l'heure un *Index* ou abrégé que je

(1) Lettre à son fils, Québec, 1651.

mis en mon portefeuille. Dans ce temps-là, mon supérieur et directeur, qui est le Révérend Père Lalemant, m'avait dit que je demandasse à Notre-Seigneur que s'il voulait quelque chose de moi avant ma mort qui pût contribuer à sa gloire, il lui plût de me le faire connaître. Après avoir fait ma prière par obéissance, je n'eus que deux vues : la première, de m'offrir en holocauste à la divine Majesté pour être consommée, en la façon qu'il le voudrait ordonner, pour tout ce désolé pays; et l'autre, que j'eusse à rédiger par écrit la conduite qu'elle avait tenue sur moi depuis qu'elle m'avait appelée à la vie intérieure (1). » Cela se passait en 1653, du 22 mai au 1er juin. Marie commença aussitôt après sa *Relation*. C'est donc forte de l'assurance de Dieu et avec un plan très net, dans ses grandes lignes au moins, qu'elle se mit à l'œuvre.

Rien au cours de ce travail qui ressemble moins que Marie à un auteur écrivant à loisir dans la tranquillité de l'esprit. Supérieure de son monastère pour la seconde fois (2), elle en dirige alors la reconstruction et l'aménagement après l'incendie qui l'a détruit de fond en comble en 1650. Elle continue de plus ses fonctions d'institutrice et de catéchiste de ses séminaristes et de ses néophytes algonquins et hurons. Enfin elle met toujours au premier plan ses devoirs de religieuse. A l'extérieur, il est vrai, les années 1653-1654 font comme une trêve à la guerre iroquoise (3). Mais rien n'est assuré dans ce repos si précaire. La nouvelle obligation qui s'ajoutait à toutes ses charges, ne fut pour la Vénérable Mère qu'une obédience secondaire, accessoire, celle qu'on remplit à temps perdu. Or il n'y avait point de place pour le loisir dans son existence.

(1) Lettre à son fils, Québec, 26 octobre 1653.

(2) Supérieure de 1639, année de l'arrivée à Québec, à 1645, Marie avait été réélue à cette charge en 1651.

(3) Cette guerre des nations iroquoises contre les nations huronnes et contre les Français, mit le pays à feu et à sang, et s'étendit jusqu'aux portes de Québec qu'elle faillit ruiner. Commencée en 1641, elle se termina en 1667.

D'août à octobre, c'était l'arrivée annuelle des flottes de France, la réception des envois de la mère patrie, l'expédition des réponses, lettres de toutes sortes, commissions, toute une vaste correspondance dont le gros retombait uniquement sur elle. Puis, les derniers bateaux partis, la navigation fermée sur le Saint-Laurent, c'était l'impitoyable, l'interminable hiver, de novembre à fin d'avril, temps peu propice à la composition des mémoires de conscience, dans le monastère des Ursulines : « On n'écrit ici en hiver, dit Marie, qu'auprès du feu et à la vue de tous ceux qui sont présents (1). » Alors, comme il n'est nullement expédient que l'on ait connaissance de ses affaires, elle est contrainte d'attendre le printemps, c'est-à-dire, car nous sommes à Québec, le mois de mai. Restaient donc à Marie deux ou trois mois dans l'année, de mai ou juin à août, le soir avant le repos de la nuit, quand la journée de la religieuse et de la missionnaire était enfin terminée. Encore fallait-il compter avec les interruptions de toutes sortes. En fait, Marie composa sa *Relation* en deux fois : de juin à août 1653, et de mai ou juin à août 1654.

Il n'est pas indifférent de connaître tous ces détails qui ont influé sur la composition et la rédaction de la *Relation*. Marie n'avait que trop raison d'écrire à son fils : « Ne croyez pas que ces cahiers que je vous envoie aient été prémédités pour y observer un ordre, comme l'on fait dans des ouvrages bien digérés : cela ne m'aurait pas été possible dans l'état où Dieu me tient, et la voie par où la divine Majesté me conduit ne peut me permettre de garder aucune méthode dans ce que j'écris. Lorsque j'ai pris la plume pour commencer, je ne savais pas un mot de ce j'allais dire; mais en écrivant, l'esprit de grâce qui me conduit m'a fait produire ce qu'il lui a plu, me faisant prendre la chose dans son principe et dans sa source et me la faisant conduire jusqu'à l'état où il me tient aujourd'hui, et toujours avec beaucoup d'interruption et parmi

(1) Lettre à son fils, Québec, 26 octobre 1653.

un grand divertissement de nos affaires domestiques (1). » Ainsi s'expliquent le caractère hâtif de la *Relation* de 1654, ses redites, ses défauts de cohésion et aussi par endroits sa concision trop laconique.

Cette concision tient à une cause entre autres. La Vénérable Mère y faisait allusion à l'instant. Dans tout ce qui vient de Dieu, il faut faire la part de ce qui ne se peut dire, de l'ineffable, part toujours plus considérable à mesure que l'âme s'élève : « Il y a bien des choses, note encore Marie dans une autre lettre, — et je puis dire que presque toutes sont de cette nature, — qu'il me serait impossible d'écrire entièrement, d'autant que, dans la conduite intérieure que Dieu tient sur moi, ce sont des grâces si intimes et des impressions si spirituelles par voie d'union avec la divine Majesté dans le fond de l'âme, que cela ne se peut dire. Et de plus, il y a de certaines communications entre Dieu et l'âme qui seraient incroyables si on les produisait au dehors comme elles se passent intérieurement... C'est en partie ce qui me donne de la répugnance d'écrire de ces matières, quoique ce soient mes délices de ne point trouver de fond dans ce grand abîme et d'être obligée de perdre toute parole en m'y perdant moi-même. Plus on vieillit, plus on est incapable d'en écrire, parce que la vie spirituelle simplifie l'âme dans un amour consommatif, en sorte qu'on ne trouve plus de termes pour en parler (2). » C'est la glorieuse infirmité de nos mystiques, des plus grands, plus que de tous les autres, et parmi eux, de Marie à un degré très éminent. Dieu la menait par une voie de clarté et de réalité qui bannissait la prolixité : « Les choses symboliques ou qui se peuvent attacher à quelque forme ou sujet qui tienne de la matière, dit-elle, se peuvent étendre; mais Dieu ne m'a pas conduite par ces voies-là (3). »

(1) Lettre à son fils, Québec, 9 août 1654.
(2) Lettre à son fils, Québec, 26 octobre 1653.
(3) Lettre à son fils, Québec, 12 août 1654.

Remarquons encore avec Marie, qu'elle n'écrivait plus dans le temps de ses grâces. Pour une bonne part, sa *Relation* devait traiter de choses lointaines. Le souvenir en était toujours vivant, car il s'agissait d'expériences transcendantes. Un retour sur soi eût cependant été nécessaire pour en rappeler toutes les circonstances. A défaut de cette réflexion que le tracas quotidien ne permettrait pas, des notes eussent suppléé aux défaillances de la mémoire. Marie en avait pris autrefois à Tours; mais elle les y avait laissées à son départ pour la Nouvelle-France en 1639 ou les avait brûlées : « Si j'avais ces écrits, disait-elle en 1653, ils me serviraient beaucoup et me rafraîchiraient la mémoire de beaucoup de choses qui se sont écoulées de mon esprit (1). » Vingt ans plus tôt, elle en aurait parlé « plus avantageusement et avec plus de facilité ». Cela, c'était pour la France. Pour le Canada, il y avait des faits sur lesquels Marie voulait être discrète : ceux dont elle avait cruellement souffert et sur lesquels une allusion rapide devait lui suffire, car leurs principaux acteurs vivaient encore (2).

En dépit de toutes les contraintes intérieures et extérieures qui l'obligeaient à faire court et à faire vite, Marie a cependant voulu faire complet. Son génie est en effet un génie pratique, concret, positif : elle ne voit pas les choses sous un aspect unique ou *in abstracto*, elle les embrasse à plein dans l'intégrité de leur être. Les dons de Dieu se façonnent en quelque sorte sur les temps et les lieux où ils sont accordés; ils sont inséparables des circonstances qui les ont déterminés, leur ont fourni un cadre et leur servent toujours d'explication partielle, mais nécessaire. Marie le sait. Aussi, c'est plus qu'un simple mémoire de conscience qu'elle prétend écrire : une autobiographie. Et c'est ce qu'elle explique à Dom Claude Martin. « Dans le dessein que j'ai commencé pour vous, lui dit-elle, je parle

(1) Lettre à son fils, Québec, 26 octobre 1653.
(2) *Ibid.*

de toutes mes aventures, c'est-à-dire, non seulement de ce qui s'est passé dans l'intérieur, mais encore de l'histoire extérieure, savoir, des états où j'ai passé dans le siècle et dans la religion, des providences et conduites de Dieu sur moi, de mes actions, de mes emplois, comme je vous ai élevé, et généralement je fais un sommaire par lequel vous me pourrez entièrement connaître, car je parle des choses simplement et comme elles sont (1). » Comme elles sont, c'est-à-dire, comme elles ont été accordées non pas à une âme en général, mais à son âme à elle. Dieu ne se connaît dans sa tendresse et dans sa profusion que dans la vie. C'est une histoire vivante et vraie que Marie nous a laissée : l'histoire du mystère de son union avec la sainte Trinité, des premières invitations, des premières rencontres, des premiers colloques qui l'ont préparée, de la grâce suprême du mariage spirituel qui l'a consommée, et de l'intime communauté de biens qui en fut le fruit. Tous les actes de ce mystère revivent sous nos yeux, dans leur cadre naturel que Marie a recomposé.

Pour un travail de cette sorte, les conditions défavorables que nous avons notées plus haut, et qui auraient desservi des confessions littéraires, tournent au contraire à l'avantage de l'auteur.

Que cherchons-nous dans les confidences des mystiques, sinon l'écho très pur de leur expérience? Tout le reste, qui pourra être du plus haut intérêt, n'est cependant que commentaire ou orchestration du don de Dieu. Or c'est ce don, sa réception dans l'âme humaine, et la réaction qu'il y a provoquée dont nous sommes légitimement curieux. La réflexion ici peut servir à approfondir; elle a ses dangers aussi, et peut-être surtout. Elle court le risque d'interpréter, donc de déformer en mêlant aux éléments primitifs des notions acquises plus tard, des réminiscences de lectures ou d'entretiens. Les retouches, les corrections, les revisions de toute nature, les essais de mise au

(1) Lettre à son fils, Québec, 26 octobre 1653.

point, sont encore plus à redouter. Plus le récit sera ingénu, direct, de premier jet, moins il sera étudié, plus il aura chance d'être conforme au réel. Si, en outre, il nous vient d'une âme qui voit clair et juste, qui se possède et sait contenir ses élans pour modeler toujours son expression sur l'objet, qui demeure libre dans un corps sans défaillances, la confidence qu'il nous apportera sera d'un prix inestimable. Bon gré mal gré, il y aura toujours à faire la part d'une interprétation involontaire; cette part sera réduite à l'inévitable. A ce point de vue, la *Relation* de Marie de l'Incarnation atteint un maximum d'objectivité qui n'a jamais été dépassé et rarement égalé. Comme Dom Claude Martin en voulait trop savoir : « Je ne puis pas m'exprimer autrement, lui répond sa vénérable mère, et je ne me mets point en peine de faire tant d'examens, mais plutôt j'y sens de l'aversion, crainte de curiosité. Je laisse le tout au jugement de celui qui me tient la place de Dieu, autrement je me causerais plusieurs distractions qui seraient désagréables à sa divine Majesté (1). » C'est la conduite qu'elle a tenu durant la composition de sa *Relation* de 1654, et c'est justement ce qui fait de cette longue confidence si peu préméditée, si naturelle, un document capital dans la littérature mystique.

*
* *

L'autobiographie de Marie de l'Incarnation évoque naturellement à la pensée la *Vie écrite par elle-même* de sainte Thérèse.

Nous ne prétendons point ici établir un parallèle complet entre les deux Thérèses. Nous comparons seulement les deux récits qu'elles nous ont laissés de leurs grâces et de leurs expériences mystiques.

A dire le vrai, cette comparaison est assez malaisée. Nous ne possédons plus la première rédaction de la *Vie*

(1) Voir le *Supplément à la Relation de 1654.*

de sainte Thérèse, celle qu'elle écrivit à Tolède en 1561 ou 1562 au palais de dona Louise de la Cerda, et qui par sa composition à vive allure aurait offert le plus de traits communs avec la *Relation* de Marie. De part et d'autre, même invitation divine à entreprendre la tâche, mêmes obédiences des directeurs, même laps de temps employé à la composition du mémoire; enfin à peu près mêmes conditions d'âge : Marie a 55 ans, Thérèse 48.

La seconde rédaction de sainte Thérèse, celle que nous lisons aujourd'hui au premier volume de ses œuvres sous le titre devenu classique de *Vie écrite par elle-même*, se présente dans des conditions sensiblement différentes. C'est une reprise et une refonte de la première. Thérèse, nous dit Banez, « y complète et y retouche son livre ». Sur le conseil de ses directeurs, elle ajoute de nouveaux récits, développe à loisir des matières touchées précédemment en quelques mots, et, pour plus de clarté, divise l'ouvrage en chapitres auxquels elle donne des sommaires. Bref, elle y emploie trois ans. Commencée en 1563, la revision est encore en train en 1565. Entre temps, Thérèse consulte, prend conseil même d'un inquisiteur. Aucun trait qui rappelle ici, même de très loin, la composition précipitée et à bâtons rompus de Marie. D'ailleurs, comme pour accuser plus fortement le désaccord, l'Ursuline et la Carmélite n'ont pas le même objectif. Marie écrit pour son directeur et pour Dom Claude Martin qui l'un et l'autre tiennent à *s'édifier* au récit de ses grâces; Thérèse, pour ses directeurs et le Maître Jean d'Avila, mais pour leur soumettre ses états et leur demander leurs lumières. De là, chez sainte Thérèse, un effort patient pour refaire, revoir et mettre au point sa relation. Marie n'en était plus à se préoccuper de cet examen des docteurs. A peine écrit, et il le fut à la hâte, son manuscrit fut expédié sans même avoir été relu — c'est elle qui nous l'assure (1) — et elle ne le revit jamais. Si plus tard ce manuscrit reçut des

(1) Lettre à son fils, Québec, 12 août 1654.

corrections, ce furent des corrections d'éditeur avant d'aller à l'impression.

Du point de vue littéraire, l'autobiographie de sainte Thérèse, sans être son œuvre la plus réussie, est néanmoins un chef-d'œuvre. Une autre civilisation et une autre tradition se reflètent dans la relation de Marie, un autre milieu social aussi. Les tons en sont moins chauds, la langue moins pure. Le castillan au temps de sainte Thérèse était parvenu à son âge d'or : le français du XVI[e] siècle et celui de la première moitié du XVII[e] étaient loin d'avoir atteint à cette perfection. Celle-ci viendra bientôt, mais elle marquera un autre âge. Marie est de son temps; sa langue est parfois embarrassée. Mais il n'est point nécessaire d'être un styliste pour que le style témoigne du don du grand écrivain. C'est moins pour leur perfection extérieure que pour les dons qu'elles révèlent qu'il conviendrait de comparer la relation de sainte Thérèse et celle de Marie. Or, ces dons, chez l'une comme chez l'autre, sont de ceux qui, les circonstances aidant, produisent un jour les grandes œuvres.

Sur le fond, l'autobiographie de Marie de l'Incarnation manifeste une maîtrise qui ne se traduit pas au même degré dans la *Vie* de sainte Thérèse. Aussi bien, les stades de l'expérience mystique où en sont arrivées les deux servantes de Dieu ne se confondent-ils pas. En 1565, année où elle achève sa *Vie*, Thérèse n'est entrée dans la contemplation que depuis dix ans, et son itinéraire mystique n'atteindra son sommet avec la vision intellectuelle de la sainte Trinité et le mariage spirituel que sept ans plus tard, en 1572. Au contraire, en 1654, Marie a terminé son expérience — nous entendons par là l'expérience dont les théoriciens de la mystique ont défini et codifié les phases générales — depuis près de vingt-cinq ans. Elle a franchi toutes les étapes : elle sait qu'elle est arrivée et que dans ce dernier état qui la conduira jusqu'à la vie éternelle, elle n'a plus rien de nouveau à attendre et à désirer que le progrès illimité dans la charité et l'union. De cette

onviction naissent une sécurité, une vue nette et com-réhensive des faits, une faculté de juger des proportions t des plans, d'apprécier les grâces et leur valeur respec-ve, qui font de sa relation un tout presque complet et ui se suffit à lui-même. Moins didactique que la *Vie* de ainte Thérèse — on y chercherait en vain l'équivalent du etit traité de l'oraison qui tient 12 chapitres dans ce der-ier ouvrage — elle est plus descriptive. Le fait mystique y déroule tout entier dans sa réalité concrète. C'est là la rande originalité de la *Relation* de 1654 (1).

(1) La seconde partie de cette préface est consacrée à l'étude du anuscrit dont nous nous sommes servis pour la publication de la *elation de 1654*.

L'efficacité de la prière et l'immutabilité divine

L'interprétation de la doctrine de saint Thomas n'a p
été sans soulever bien des controverses. Le problème d
la prière est trop voisin de celui de la grâce et de celui d
la volonté divine pour n'avoir pas ressenti les terribl
orages que les autres ont connus. Nous en dirons deu
mots, et nous serons amenés à exposer ensuite ce q
nous semble être le fondement de l'efficacité de la prièr

I) Le fait de l'efficacité de la prière et sa conciliatio
avec le décret divin.

II) Le mode de causalité de la prière.

III) Le mode de son exaucement.

I

L'efficacité de la prière et sa conciliation avec le décret divin

La prière est efficace, bien qu'elle soit temporelle.

Les décrets de Dieu sont immuables et éternels.

Ce sont les deux termes conciliés par saint Thomas.

La puissance de la prière n'a pas sa source en no
comme si elle était un effort pour fléchir Dieu; son pr
mier principe est le décret même de Dieu. La prière e
utile et efficace parce que Dieu a décrété qu'elle obtie
drait beaucoup et qu'il nous a donné la grâce pour prie
L'immutabilité des décrets de Dieu ne détruit pas, ma
fonde l'efficacité de la prière.

Si l'on veut creuser plus avant, les avis se partagent. Molinistes et Thomistes s'opposent; à vrai dire les Molinistes n'auraient pas signé ce que nous avons rapporté de saint Thomas.

Inutile de retracer même à grands traits les lignes caractéristiques du Molinisme et du Thomisme, elles sont connues :

Le lecteur aura soin de se rappeler cependant que, pour Molina, la participation de l'action divine à l'action créée est un *concours indifférent*, qui n'est pas cause de la détermination libre de notre volonté. Cette détermination de notre volonté n'est pas connue de Dieu par sa science d'intelligence ou sa science de vision, mais par sa science des « futurs libres conditionnels », désignée couramment sous le nom de science moyenne.

Et voici la théorie moliniste de la prière.

Quand tel homme prie, Dieu concourt avec le libre arbitre de l'homme pour que de leur double action, une seule prière surgisse, cependant le concours divin n'agit pas dans l'intime de celui qui prie, mais uniquement sur sa prière, et ce concours est tellement général et indifférent qu'il ne dépend pas de lui, mais uniquement du libre arbitre de l'homme, qu'il en résulte une prière, ou au contraire une action toute différente, comme un blasphème par exemple.

Dieu n'agit pas sur le libre arbitre de l'homme, il travaille avec lui. De plus, pour que cette prière soit surnaturelle, l'homme a besoin d'une grâce de Dieu prévenante et coopérante, à savoir d'un secours spécial par lequel le libre arbitre est excité, prévenu et rendu capable d'agir, de prier surnaturellement; cette grâce est constituée formellement par quelques mouvements causés par Dieu dans l'intelligence et dans la volonté de l'homme ; ce n'est pas une action physique, qui, première en causalité, meut l'intelligence et la volonté de l'homme, mais c'est une action qui s'insère au milieu des autres mouvements déjà causés naturellement par la volonté de

l'homme : cette action aiguise en quelque sorte ces mouvements naturellement bons de la volonté, elle les rend surnaturels, alors qu'ils ont été produits par les affections naturelles de la volonté (1).

Aidé ainsi par Dieu, en toute liberté, l'homme prie ou ne prie pas, selon ce qu'en décide son libre arbitre, absolument indépendant de Dieu. Dieu de son côté, de toute éternité, scrutant et pénétrant sa créature, déjà depuis toujours sait que, dans telles circonstances, tel homme priera, alors qu'il aurait pu ne pas prier s'il ne l'avait pas voulu, puisqu'il peut faire l'un ou l'autre. Bien plus, Dieu, par la puissance de sa science moyenne, connaît les prières que, dans toutes les diverses dispositions possibles de sa Providence, tel homme, même inexistant et simplement possible, lui eût adressées, ou non, en toute liberté et indépendance.

De fait, Dieu a voulu créer tels hommes. Il a choisi tel ordre de Providence. Dieu sait donc, avant de le créer, quelles sont les prières que les hommes vont lui adresser. Le sachant, il peut tout organiser pour que la prière soit exaucée, et quand, de fait, l'homme priera, le décret de Dieu qui a tout prévu n'aura pas besoin d'être changé.

*
* *

Bien loin des théories molinistes, le thomisme suppose un Dieu qui ne se contente pas de collaborer avec la volonté de l'homme, mais qui la pénètre et la fait passer de la puissance à l'acte.

C'est la Cause première qui fait agir toutes les causes secondes, et par conséquent la volonté de l'homme, et nous pouvons les considérer comme instruments de sa Providence.

Dieu est le principe premier de tout être, de tout mou-

(1) Cf. Molina, q. 14, a. 13, d. 45 ; et Del Prado, *De gratia et libero arbitrio*, p. 3, c. 1, § 3.

vement, et rien n'existe, rien ne se fait si ce n'est en participation de son Être toujours en acte. Dans l'ordre surnaturel, Dieu agit directement sur l'âme et sur ses puissances; il les élève, il les meut, et leur fait faire, tout en sauvegardant leur liberté, des actes bons et surnaturels.

Aucune science dite moyenne. Dieu sait tout, parce qu'il fait tout; Dieu est le théâtre de la création, dont il fait ce qu'il veut, même sans miracles, parce qu'il en est la cause continue, universelle, absolue; il dispose toute chose fortement et suavement pour les diriger vers leur fin.

La théorie thomiste s'applique avec harmonie à la question de la prière. Voici un homme qui prie. Cette prière est bien de lui : c'est un acte de son intelligence, commandée par la volonté; un acte libre, moralement bon.

Cet homme, vraie cause de sa prière, n'en est cependant pas l'unique cause, ni même la première cause. Il n'en est pas l'unique cause, puisque pour prier il a besoin du concours de Dieu. Il n'en est pas la première cause, puisque Dieu dans son concours n'est pas un collaborateur, mais un moteur; c'est lui qui donne la puissance et l'acte même de la prière : Dieu est la première cause de la prière.

C'est ainsi que les thomistes interprètent les fameux versets de l'Épître aux Romains (VIII, 26, 27) : « L'esprit vient en aide à notre faiblesse, car nous ne savons pas ce que nous devons, selon nos besoins, demander dans nos prières : mais l'Esprit-Saint lui-même prie pour nous par des gémissements ineffables (1). »

Qu'est-ce à dire? Et ne faut-il pas le comprendre comme saint Augustin : « Comment prions-nous, si c'est l'Esprit de Dieu lui-même qui prie pour nous, mais quand il commence à habiter en nous, c'est lui-même qui nous fait prier (2). »

(1) « Spiritus adjuvat infirmitatem nostram, nam quid oremus, sicut oportet nescimus, sed ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus. »

(2) Voir *supra*.

De l'Esprit-Saint naît dans le cœur de l'orant le désir (objet matériel de la prière), l'humilité, « par laquelle l'âme se constitue désolée », enfin la prière elle-même.

Ces principes sont vrais dans un ordre purement naturel, mais comme ils sont plus vrais encore de la prière surnaturelle! Alors le concours divin est lui-même surnaturel; il dépasse la puissance, les capacités et les désirs de toute nature créée et créable; la grâce élève et notre faculté de prière et notre prière même.

Ainsi déterminée infailliblement, aidé efficacement par le concours spécial de Dieu, en toute liberté l'homme se détermine lui-même à la prière, puisque l'effet propre de cette détermination divine est précisément de nous déterminer librement à prier.

Dieu n'a que faire de la science moyenne pour savoir si dans telle ou telle circonstance tel homme va prier, la prière elle-même est de Dieu, il suffit que Dieu sache ce qu'il fait pour qu'il connaisse (science de vision) la prière dont il est cause première et absolue, totale en son ordre. De même que Dieu a décrété que tel homme prierait, de même a-t-il décrété qu'il écouterait sa prière. Bien plus, Dieu, si l'on peut dire, a prévu d'abord, et décrété en quelque sorte, l'exaucement de la prière, avant la prière elle-même : logiquement, en effet, la pensée d'un but à atteindre, la volonté de répandre ses bienfaits, a été première en Dieu; ensuite Dieu a organisé des moyens en vue de cette fin, et parmi ces moyens : la prière. Ce que disait saint Augustin : « Dieu veut donner, il ne donnera cependant qu'à celui qui prie, de peur de donner à quelqu'un qui ne veut pas recevoir. »

Telles sont les deux célèbres théories trop brièvement exposées.

Pour ne pas trop nous étendre, disons tout de suite que la doctrine moliniste ne nous paraît pas conforme à l'esprit de saint Paul, de saint Augustin et de saint Thomas. Elle s'oppose à l'universalité de la causalité divine, à l'absolutisme de son acte pur. Elle est une solution pra-

tique, simple, trop simple, matérielle. Sans aucune réticence nous adhérons à la pensée thomiste, fille de saint Paul, de saint Augustin et de saint Thomas, mystérieuse, métaphysique source de toute contradiction, de très haut, selon le principe de la raison suffisante, résolvant toutes les antinomies. Le mystère reste, mais comment ne serait pas mystérieuse l'ineffable action de Dieu dans ses créatures?

Le Père Del Prado, considérant la pauvreté de la prière selon les molinistes, a pu écrire : « La science moyenne supprime la *nécessité* de la prière (1), ce qui demande à être expliqué : Les Molinistes ne suppriment pas l'*utilité* de la prière comme si elle était sans pouvoir, mais ils semblent supposer que la prière n'est pas rigoureusement *nécessaire* pour obtenir ce qui se rapporte à notre salut (2). Dans cette question de notre salut, l'important est la rectification de notre volonté, afin que, de mauvaise, elle devienne juste et persévère dans cette justice. La prière pour le salut demandera donc à Dieu qu'il fasse soumises nos volontés rebelles, qu'il rende pur nos cœurs mauvais. Et c'est bien ce que demande l'humble chrétien dans ses prières, persuadé de son incapacité à tout bien, s'il n'est efficacement mû par Dieu : et l'explication thomiste de la prière rejoint ici les données les plus évidentes de la psychologie religieuse. Le vrai croyant demande humblement à Dieu cette grâce efficace qui le déterminera au bien ; considérant sa prière elle-même, il y voit la miséricordieuse et prévenante action de Dieu, de sa prière même, il rend grâces à Dieu, et tout ceci, dirions-nous volontiers, est bien thomiste.

« D'après le système de la science moyenne au contraire, nous dit le Père Del Prado, le libre arbitre créé se détermine, s'infléchit, se change, donne son consente-

(1) « Deus dare vult, sed non dat nisi petenti, ne det non capienti. » Serm. in ps. 102.

(2) *Op. cit.*, t. III, ch. 5, conc. 3.

ment : premièrement avant tout acte libre, de la volonté de Dieu; deuxièmement par la seule influence de sa propre puissance. La grâce de Dieu est offerte à tous; le libre arbitre, selon les libertés qu'il possède, rend seul la grâce efficace ou inefficace... Dieu nous convertit parce que nous nous convertissons, et ce n'est pas nous qui nous convertissons parce que Dieu nous convertit... Ce que disait saint Augustin : « C'est une moquerie qu'une prière qui demande à quelqu'un quelque chose qu'il ne donne pas, mais qui est pouvoir de celui qui demande (1)... »

D'où il suit que la prière ne doit pas paraître aux yeux d'un moliniste s'il raisonne bien son cas, le seul moyen de salut, ce n'est pas de prier, c'est de toujours nous déterminer au bien, et de mériter ainsi le salut éternel.

En vérité, comment trouver une place pour la prière, même pour la prière prévue de toute éternité, dans un système comme le molinisme qui suppose la prédestination postérieure à la prévision des mérites? Il faudrait que la prédestination naisse de la prévision des prières, et non pas de la prévision des mérites. Inutile pour nous de demander le salut éternel, il faut l'obtenir par nos mérites, qui sont connus de Dieu avant tout acte libre de sa volonté et, par conséquent, avant tout acte par lequel il exaucerait nos prières.

Et cependant, si les molinistes restreignent à tel point l'efficacité de la prière que sa nécessité (2) puisse être niée, d'un autre côté, ils lui donnent un pouvoir exagéré quand ils lui supposent une influence sur la Providence même de Dieu.

Selon saint Thomas, en effet, la Providence n'utilise pas les créatures dans sa détermination, mais seulement dans l'exécution de ses décrets (Summa, IIª, q. 83, a. 2) : « Le

(1) Ibid.

(2) Bien noter que ce n'est pas l'*utilité*, mais la *nécessité* de la prière comme *moyen de salut*, qui ne semble pas bien fondée dans la doctrine moliniste.

but de notre prière n'est pas de changer ce que Dieu a établi, mais de réaliser ce que Dieu a décrété devoir être accompli par la prière (1). »

La prière vient de Dieu; l'homme prie librement, mais s'il prie c'est que Dieu veut qu'il prie, et en l'exauçant Dieu ne fait rien d'autre que d'exécuter son décret éternel.

Selon les molinistes, au contraire, Dieu, avant d'appeler à l'existence tel ordre de Providence, connaît, par la puissance de sa science moyenne, tous les ordres possibles de Providence avec les déterminations que choisiront dans ces divers ordres les causes libres, sans que Dieu influe d'aucune façon sur ce choix. Dieu doit donc tout organiser pour que corresponde quelque chose du côté de sa Providence aux déterminations des causes libres, qui sont indépendantes de lui; ainsi, pour ce qui est de la prière, Dieu ne peut pas faire que, supposé tel ordre de Providence, tel homme prie, si, par la puissance de sa science moyenne, il prévoit qu'il ne priera pas, et réciproquement. C'est ainsi que Dieu subit la prière. La prière possible, ou plutôt, la prière qui serait de fait, supposé tel ordre de Providence, influe sur Dieu lui-même : elle est la cause de son choix, et de son appel à l'existence de tel ordre de Providence plutôt que de tel autre. C'est dire que la prière moliniste n'influe pas simplement sur l'exécution du décret divin, mais aussi sur sa détermination même, ce qui est absolument opposé à l'absolutisme de l'acte pur.

Certes la pensée thomiste est difficile à comprendre. Mais cette difficulté même n'invite-t-elle pas à la choisir? Elle est ardue, parce qu'elle est élevée; elle nous prêche, comme de toute première importance, l'éternité du décret de Dieu, l'inviolabilité de l'acte pur, l'universelle causalité

(1) « Non enim propter hoc oramus, ut divinam dispositionem immutemus, sed ut id impetremus quod Deus disposuit per orationem esse implendum. »

divine, la parfaite coordination des causes secondes en subordination de la cause première; les grands principes de l'être.

Bien difficile aussi nous apparaît la pensée moliniste, et, à cause de sa difficulté, elle doit être rejetée. La doctrine moliniste est difficile parce qu'elle est irrationnelle, elle contredit en effet l'universalité et l'unité de la cause première, l'impassibilité de l'acte pur et par conséquent le principe de raison suffisante.

II. — Le mode de causalité de la prière.

Nous savons que la prière tire son efficacité du décret divin. La prière est efficace, non parce que Dieu l'a prévu, mais parce que Dieu l'a voulu : il a voulu que l'homme prie et par ce moyen répandre sur lui ses bienfaits.

Il nous faut maintenant examiner la valeur intrinsèque de la prière. Il ne suffit pas de connaître l'ouvrier, il faut connaître son instrument, et nous savons que la prière est un instrument entre les mains de la Providence divine.

C'est ainsi que je dis : Je prie pour obtenir quelque chose, par exemple, la santé.

Après ma prière je suis guéri.

Je dis : ma prière a été efficace ; la prière est la cause de ma guérison. Dans quel sens ici faut-il entendre le mot *cause*? Telle est la question que nous allons résoudre maintenant.

Convient-il de rappeler l'opinion qui veut que la prière soit une cause physique produisant son effet directement, sans aucune intervention de Dieu? Malgré l'apparente absurdité d'une telle conception, elle a été soutenue : on a cru la prière physiquement efficace pour notre santé physique, notre santé morale; la même vertu a été même attribuée à la prière pour autrui.

Fort nombreux parmi les protestants modernes et parmi tous ceux qui ont été plus ou moins teintés de

théosophie, sont les adeptes d'un certain matérialisme spirituel et mystique : pour eux, la prière est une force distincte des autres, quelque peu mystérieuse, source d'actions affranchies du déterminisme mondial et que l'on peut comparer avec les phénomènes de spiritisme, d'hypnotisme et communication des esprits.

Affirmons bien haut que la prière, comme force d'impétration, n'est pas une cause physique.

Nous disons bien, comme force d'impétration ; parce que la prière, considérée comme acte humain, — un acte des plus hautes facultés de l'homme, de son intelligence avec le concours de sa volonté, — doit avoir la meilleure influence sur notre psychisme, ce que disait déjà saint Thomas (IIª IIªᵉ, q. 83, a. 13, c) : « Le troisième effet de la prière, celui qu'elle produit immédiatement (praesentialiter), est une réfection spirituelle de notre esprit (1). »

Cette réfection de l'esprit peut, à cause de l'union de l'âme et du corps, influer sur le corps humain.

Ceci admis, notons bien que cet effet psychologique et physiologique n'est pas le principal, et surtout n'est pas l'effet caractéristique de la prière. Ce même effet se retrouve, et souvent à un degré bien supérieur, même sans la prière, dans l'étude théologique, l'audition d'un sermon, l'élévation de l'esprit vers Dieu dans la méditation et la contemplation, et c'est pourquoi « la prière, nous dit saint Thomas, en dehors de l'effet de consolation spirituelle qu'elle apporte dans le présent, a pour ce qui est de l'avenir une double vertu : le mérite et l'impétration (2) ».

Le mérite, nous explique l'Angélique Docteur, nous le trouvons dans la prière, comme dans tous les actes vertueux : il faut donc conclure que c'est l'impétration qui

(1) « Tertius autem effectus orationis est quem praesentialiter efficit : scilicet quaedam spiritualis refectio mentis. »

(2) « Oratio praeter effectum spiritualis consolationis quem praesentialiter affert, duplicem habet virtutem respectu futuri eventus; sc. virtutem merendi, et virtutem impetrandi. »

est le propre de la prière. Or la puissance d'impétration n'est évidemment pas une cause physique, produisant sans aucun intermédiaire son effet, puisque c'est de l'aveu de son incapacité à obtenir par lui-même l'objet de son désir que naît dans le cœur de l'homme la prière.

Toute l'efficacité de la prière, au contraire, vient de ce que la prière est un recours à Dieu ; donc, puisque Dieu est doué de volonté, de liberté, il est nécessaire que la prière soit rangée parmi les causes « qui inclinent la volonté libre à agir », c'est-à-dire parmi les causes morales.

Dans l'introduction nous avons rapporté l'affirmation de saint Thomas sur la nature de la prière : La prière est un acte de la raison pratique, qui ordonne qu'une chose doit être accomplie par un autre; cet autre, il est vrai, n'est pas un inférieur que l'on puisse commander, c'est un supérieur ou un égal que l'on incline à agir.

De ce que la prière n'est pas une cause physique on peut conclure qu'il serait impropre de dire que la prière, comme telle, est une cause instrumentale de grâces ; elle n'est pas en effet une cause physique de la grâce, ni par elle-même, ni par participation de quelque puissance supérieure, ni d'une manière stable, ni d'une manière passagère.

La prière n'est donc pas un instrument par lequel Dieu donne sa grâce, et quand on nous dit que Dieu nous fait prier pour nous donner sa grâce, cela ne signifie pas que dans et par la prière elle-même Dieu nous infuse sa grâce, mais que Dieu nous fait prier et ainsi prépare notre âme pour qu'elle soit capable d'accepter la grâce qui lui viendra par ailleurs : préparation qui se fait par la foi, le désir et l'humilité !

Nous savons que la prière n'est pas une cause physique. Cela paraît tellement évident que l'on peut se demander si elle est vraiment une cause, ou seulement une condition.

Quand saint Augustin nous dit : « Dieu veut donner,

mais il ne donne qu'à la prière, de peur de donner à quelqu'un qui ne veuille pas recevoir », la prière apparaît comme une simple condition, c'est-à-dire : ce qui est requis pour que la cause agisse mais qui, cependant, ne concourt en rien par son activité à la production de l'effet (1).

Nous concédons que saint Augustin, par le texte cité, affirme que la prière est la condition de la grâce, et de fait la prière est une condition de la grâce; mais elle est plus qu'une condition, c'est la cause morale de la grâce.

La prière est l'acte du demandeur qui veut obtenir une chose qu'il désire; déjà le chrétien se savait incapable de l'obtenir par lui-même, et c'est pourquoi il prend un moyen pour l'atteindre; ce moyen c'est Dieu, Dieu qui dépasse les forces de celui qui prie, Dieu qui peut libéralement combler tous les désirs. Evidemment l'homme ne peut imposer à Dieu l'obligation de l'écouter; mais, pénétré dans la miséricorde divine, se souvenant que Dieu a promis d'écouter ceux qui prient, il espère que le bien désiré par lui, inaccessible à ses forces, lui sera donné par Dieu, non parce que le demandeur a quelque droit, mais parce que Dieu est bon et donne ses biens à qui les lui demande.

Si la prière est exaucée, il est évident que la prière « a concouru à la production de son effet » : elle a été la vraie cause, non pas de la chose obtenue, mais de l'obtention de la chose.

Nous ne pouvons pas dire sans anthropomorphisme que Dieu a été incliné à agir comme il en serait de toute autre cause mue moralement, la prière n'ayant pas la même causalité vis-à-vis de Dieu et vis-à-vis de l'homme. La prière adressée à l'homme produit quelque chose dans celui qui est prié : il a été nécessaire de fléchir son âme. de changer ses dispositions; surtout celui que l'on prie

(1) « Quod requiritur ut causa agat quin actione sua effectum causae producat. »

n'a pas été le maître de la prière qu'on lui adressait, il l'a subie comme quelque chose venant du dehors et qui n'est pas causé par Lui.

Dieu, au contraire, n'est prié que parce qu'il veut être prié; il est le maître et la cause de la prière, comme de toute autre cause seconde; et avant d'être prié, c'est lui qui a fait prier. Dieu est la cause première, la prière est la cause seconde et dépendante : la prière ne cause rien en Dieu qui déjà veut donner, et qui pour donner a voulu faire prier; la prière n'est donc pas cause en ce qui regarde le donateur, mais simplement en ce qui regarde la chose donnée, et c'est ainsi qu'est sauvegardée l'impassibilité de l'acte pur.

Quand de haut, c'est-à-dire de Dieu, nous regardons, la prière, la fin de la prière qui est le bien de l'homme apparaît comme le *primum volitum* de Dieu; mais dans la réalisation de ce bien, beaucoup de causes, en subordination de la cause première, ont été par elle organiquement disposées; toutes ces causes, physiques et morales, sont dominées par Dieu, d'où nous concluons :

1° La prière n'est pas une cause vis-à-vis de Dieu, mais seulement vis-à-vis de l'objet de notre prière.

2° Par Dieu, et par la prière à la fois (cause subordonnée), sont causés tous les biens que nous demandons.

C'est dans ce sens très spécial que la prière est dite une cause morale.

Cause morale, voilà quelque chose de bien vague encore, tant il y a de degrés dans la causalité morale. La dignité d'une cause morale doit être déterminée par la puissance qu'elle a pour incliner à l'action et par la volonté sur laquelle elle influe; elle sera d'autant plus élevée que sera imposée plus strictement à cette volonté l'obligation d'agir.

La plus digne parmi les causes morales est le commandement : il a une telle influence sur la volonté d'autrui qu'il lui impose la détermination de l'intelligence de celui qui commande. Il suppose une réelle domination. Le

mérite vient après le commandement; il suppose, non pas une supériorité, mais une certaine égalité entre les personnes.

Dès maintenant nous voyons que la prière, ne pouvant imposer aucune obligation à un supérieur, est une cause manifestement plus faible que le commandement. Mais pour ce qui est du mérite, il est plus difficile de bien le distinguer de la puissance de la prière.

Saint Thomas, traitant du mérite et du démérite que tout acte humain possède devant Dieu, nous dit : « Tout acte bon ou mauvais a quelque chose de louable ou de coupable en tant qu'il est au pouvoir de la volonté; il a un caractère de rectitude ou de péché, selon qu'il est ordonné ou non vers la fin; il a un caractère de mérite ou de démérite par rapport à un rétribution de justice..... Tout acte d'homme bon ou mauvais a ce caractère de mérite ou de démérite devant Dieu par le seul fait qu'il est un acte moral (1). »

Le Docteur Angélique, ici, ne parle que du mérite entendu dans un sens très large; il ne s'agit pas évidemment de mérite surnaturel. Pour son action bonne l'homme recevra une récompense : or la prière est un acte moralement bon, à supposer qu'elle soit faite dans des conditions de moralité; elle mérite donc une certaine récompense comme tout autre acte bon. Est-ce que le droit à cette récompense est le droit d'être exaucé? ou bien est-ce que l'impétration dans la prière naturelle peut être ramenée au mérite naturel entendu dans un sens large?

Il ne paraît pas.

En effet, le mérite, entendu même dans un sens large, comporte une récompense qui est due, soit en justice, soit

(1) « Actus bonus vel malus habet rationem laudabilis vel culpabilis secundum quod est in potestate voluntatis, rationem rectitudinis et peccati secundum ordinem ad finem, rationem vero meriti et demeriti secundum retributionem justitiae ad alterum... Omnis actus hominis bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti, quantum est ex ipso ratione actus. »

en raison d'une certaine proportion et convenance. Quand nous prions, nous savons bien que l'exaucement de notre prière ne nous est pas dû; nous ne faisons pas appel à la justice mais à la miséricorde de Dieu. Et c'est pourquoi il faut tenir que la prière exaucée a un double effet : un effet de mérite et un effet d'impétration.

Cependant, concrètement, tout en conservant une distinction entre le mérite et l'impétration, cette double action se confond pratiquement dans un même effet matériel; cela, non pas de droit, mais de fait presque toujours. Comment en effet Dieu pourrait-il mieux récompenser un homme de sa bonne prière, qu'en l'exauçant? L'effet unique de la prière, c'est-à-dire l'obtention de la chose désirée, est donc en même temps effet de l'impétration et effet du mérite au sens large de la prière : dans quelle proportion? nous ne saurions le dire.

La différence s'accuse plus grande encore si nous comparons la prière surnaturelle faite en état de grâce avec le secours d'une grâce actuelle, et le mérite théologiquement entendu, comme un droit à une récompense surnaturelle. — Le mérite suppose une certaine proportion, qui fait de la récompense comme un paiement de la bonne œuvre accomplie; que cette proportion soit une égalité de quantité comme dans le mérite *de condigno*, ou qu'elle soit une égalité de proportion comme dans le mérite *de congruo*. « La distinction entre le mérite et la prière, nous dit le Père Del Prado (1), est que le mérite se fonde sur la justice et suppose une proportion et un caractère de paiement; la prière au contraire, comme telle, ne se fonde pas sur la justice, mais uniquement sur la libéralité de Dieu. » De cette essentielle différence en découlent beaucoup d'autres, qui distinguent l'impétration du mérite (même

(1) « Haec est differentia inter viam meriti et viam orationis, quod meritum innititur justitiae, et includit proportionem quamdam inter illud, quod habet rationem mercedis; et oratio, reduplicative ut oratio, non innititur justitiae sed fundatur supra solam libertatem Dei. » *Op. cit.*, t. I, q. 6, a. 7, 3, a. 1.

du mérite *de congruo*). C'est ainsi que l'impétration dure après la mort, puisque le Christ, les Saints et les âmes du purgatoire prient; il n'y a, au contraire, que la vie de la terre qui soit méritoire. De même, la prière du pécheur, bien qu'elle ne mérite pas, peut avoir une puissance d'impétration.

Nous en pouvons déduire que la prière faite en état de grâce n'a pas simplement une efficacité d'impétration, mais aussi une efficacité de mérite, ce que saint Thomas expose, dans la IIª IIæ, qu. 83, a. 15, c. Mais s'il est facile de distinguer théoriquement l'impétration et le mérite, souvent dans le concret tous deux concourent dans le même sens à l'exaucement de la prière. « L'impétration se rapporte *à l'objet* qui est demandé..... Le mérite se rapporte *à la fin* que quelqu'un peut obtenir (1). » Par conséquent, si *l'objet* de ma prière est *ma fin dernière* à obtenir, ce qui se vérifie des meilleures prières, alors l'effet de la prière se rapporte et à l'impétration et au mérite; bien plus, dans l'exaucement de la prière, comme pour donner plus de poids à celle-ci, concourent les mérites précédents : mérites du Christ, des Saints ou de celui-là même qui prie. Il nous est donc impossible de dire ce qui répond dans le concret à l'impétration et ce qui répond au mérite. La conclusion générale serait que la prière, tout en ayant une efficacité moins stricte que le mérite, a une puissance plus étendue.

Bien que nous ne puissions pas trouver dans la prière un droit à obtenir l'objet désiré, pourquoi donc Dieu donnerait-il sa grâce à celui qui prie, pourquoi la refuserait-il à celui qui ne prie pas, s'il n'y avait dans la prière, non pas un droit, mais une aptitude à obtenir? C'est poser la question du constitutif intrinsèque de l'aptitude de la prière à l'impétration.

(1) « Impetratio etenim pertinet ad id quod petitur..... meritum autem pertinet ad finem quem quis meretur. »

Dans ses leçons sur la prière, le R. P. Garrigou-Lagrange demandait pourquoi tant de chrétiens ne croient pas à l'efficacité de la prière : « Leurs pensées sont trop humaines, plus ou moins ils ont tendance à croire que le premier principe de l'efficacité de la prière est en nous et non en Dieu, comme si la prière était un effort pour changer les décrets de Dieu..... bien au contraire, il faut se persuader que la valeur de la prière est en Dieu, dans sa volonté, dans les infinis mérites du Christ, et dans la grâce que Dieu donne pour prier. »

Toute l'efficacité de la prière peut donc être ramenée comme dans son principe au décret éternel de Dieu ; la puissance du décret éternel est participée par toutes les autres causes, dans la mesure où elles servent à son exécution. La prière est donc efficace dans la mesure même où elle est participation du décret de Dieu, c'est-à-dire expression dans l'intelligence humaine, et quasi-incarnation du décret divin ; ce qu'il nous faut expliquer :

Dans la prière d'homme à homme, quand et pourquoi la prière est-elle efficace?

La prière n'est pas efficace tant que l'inférieur n'est pas arrivé à changer la volonté de son supérieur pour que ce dernier veuille ce qu'il désire. Pour faire ce changement, l'inférieur travaille, il s'efforce de démontrer la bonté de sa cause, et pour cela il apporte bien des raisons, pas des oraisons. Quand le supérieur est ainsi fléchi, qu'il pense comme son inférieur, alors celui-ci prie, c'est-à-dire reconnaît qu'il est réellement un inférieur, qu'il ne peut par lui-même obtenir tel bien qu'il désire, c'est pourquoi humblement il dispose que cet objet désiré lui sera miséricordieusement concédé par son supérieur ; alors il peut être exaucé. La prière est donc apte à obtenir ce qu'elle demande, quand elle est l'*expression dans l'inférieur de la volonté même de son supérieur* : c'est par cette conformité même qu'elle est apte à obtenir l'objet de ses vœux, ce qu'exprimait saint Thomas par ces mots : « illud inducens et quodam modo disponens ».

La même argumentation peut être appliquée à la prière adressée à Dieu, mais avec cette différence radicale, que tout l'effort de celui qui prie ne doit pas être de changer les dispositions éternelles de Dieu pour les mesurer aux infimes désirs de la créature, mais au contraire, de surélever les aspirations des hommes, jusqu'à la volonté de Dieu.

La prière, parce qu'elle est dans notre âme l'écho de la miséricordieuse providence de Dieu, peut être exaucée par Dieu.

Cette concordance entre ma prière et le décret éternel de Dieu ne porte pas seulement sur l'objet de ma prière, mais sur le mode que Dieu détermine pour me le concéder. L'homme de prière devra accepter les voies de Dieu; il sera exaucé comme Dieu le voudra, et il priera avec l'intensité ou la modération que Dieu veut.

La prière sera d'autant plus efficace qu'elle sera une copie plus parfaite du décret divin et quant à l'objet, et quant au mode d'exaucement, et quant au désir; elle sera d'autant plus efficace qu'elle sera une plus haute expression de la volonté de Dieu; c'est le fondement de la valeur spéciale de la prière des saints : prier, c'est vouloir ce que Dieu veut, ou plutôt c'est dire ce que Dieu veut, et c'est le dire comme Dieu lui-même le dit.

On a beaucoup parlé de la puissance de la prière, de la nécessité de la prière dans l'apostolat; comme cela paraît vrai, lorsqu'on a compris que tout a été fait à la suite du décret de Dieu, et que notre prière, œuvre de Dieu en nous, est la répétition, par notre bouche, de ce décret éternel! Dieu a tout fait en décrétant tout, je dois faire tout ce que je fais en le priant. Je suis un homme d'action, je suis un homme d'œuvre, je suis un homme de réalisation pratique, dans la mesure où je suis un homme de prière.

Il apparaît donc bien convenable que Dieu ait voulu que nous le priions, afin que nous puissions avoir l'honneur d'imiter sa divine Providence, et de nous conformer intelligemment et entièrement à elle. Cette conformité

cependant n'implique pas un strict droit à l'obtention de ce que nous désirons, ce n'est qu'une aptitude, une convenance profonde, ce n'est pas l'explication totale de l'efficacité de la prière.

Qui ne voit, du reste, l'insuffisance de ce que nous venons de dire pour nous établir dans la certitude d'être exaucé? notre prière, pour être exaucée, doit être conforme au décret de Dieu, mais nous sommes dans l'impossibilité de connaître ce décret. Je sais bien ce que Dieu veut que je fasse, que je demande (volonté antécédente), mais j'ignore ce que (volonté conséquente) Dieu a décrété ou permis que je fasse, ou qu'il advienne. Par ma seule prière il me sera donc toujours impossible de savoir si elle sera exaucée, puisque je ne sais pas si elle est ou non conforme au décret divin que j'ignore.

La certitude de l'efficacité de la prière ne vient pas de la prière elle-même, elle vient des promesses du Christ : « Demandez, et vous recevrez; frappez, et l'on vous ouvrira. » C'est ce que nous pouvons exprimer ainsi.

Dieu a promis de nous exaucer toutes les fois que nous le prierons. Or nous ne pouvons pas prier sans la grâce. Toutes les fois que Dieu nous envoie sa grâce pour prier, et que, mus ainsi par Dieu, nous nous déterminons à la prière, il est donc certain, à cause des promesses de Dieu, que son décret éternel est conforme à la grâce qu'il nous donne, et à la prière que nous faisons, laquelle par là même est rendue efficace : il faut toujours en revenir à la miséricorde et à la grâce de Dieu.

Concluons : La prière n'est pas une simple condition, elle est une cause, une source de grâce. Elle n'est pas une cause physique, mais morale : et cependant elle est une cause d'un genre bien spécial, puisqu'en Dieu elle ne provoque aucun changement et disposition, mais qu'elle lui est toute subordonnée. La prière a ce grand rôle providentiel de sanctifier notre raison pratique, de nous faire regarder et décider les choses en les dominant comme Dieu même; en priant je suis un peu comme Dieu, puis-

que avec lui je décide tout, et ma prière s'étend aussi loin que son décret éternel quand je dis : Que votre volonté soit faite.

Mais comme ma prière me laisse bien à ma place en-dessous de Dieu, — puisque je ne commande rien et que je demande tout! En-dessous de Dieu, certes, mais pris par lui, sanctifié par lui, en sorte qu'accepter ma subordination est accepter mon exaltation.

La prière grandit l'homme — son intelligence et sa volonté — pour l'associer à la Providence de Dieu même.

III. — Le mode d'exaucement de la prière

En quelques lignes maintenant nous voulons dire comment Dieu exauce la prière (6).

Nous savons que la prière n'a pas une influence directe sur son objet; qu'elle n'est pas une cause physique, et suppose l'intervention de Dieu. En quoi consiste cette intervention?

Question qui n'a pas l'importance de la précédente, du moins pour nous catholiques, mais qui est l'objet des recherches des protestants très inquiets de sa solution.

Dieu est le maître du monde, il le gouverne. Rien d'étonnant qu'il puisse y intervenir, comme il lui plaît. Quelle est la perturbation provoquée par la prière dans les ordres inférieurs du monde, étant donné que Dieu doit intervenir pour exaucer la prière? C'est la seule question qui soulève une difficulté.

Tout le monde concède que lorsqu'il s'agit du miracle, il est fait une exception aux lois de la nature et que l'ordre des choses inférieures en est par conséquent modifié. Lorsque l'exaucement de la prière exige un miracle, il est certain par conséquent qu'il y a une perturbation provoquée dans l'ordre des choses créées. Mais prier n'est pas toujours demander un miracle. Que faut-il donc penser

des prières exaucées, sans qu'il y ait, en cette intervention exceptionnelle, un miracle?

Certains théologiens préfèrent considérer les prières comme ne provoquant aucun changement dans l'ordre des choses : par exemple, Origène, Suarez, etc... Ils ne nient cependant pas l'efficacité de la prière, parce que, disent-ils, ces prières ont été depuis toujours prévues par Dieu, qui a donc pu organiser le monde, en pourvoyant à leur exaucement, sans qu'il soit besoin de faire aucune retouche.

Une telle opinion semble diminuer l'efficacité de la prière. Elle paraît aussi en désaccord avec la doctrine de saint Thomas (*Contra Gent.*, lib. 3, cap. 96) : « Les prières ont une valeur, dit-il, non pas parce qu'elles changent l'ordre éternel établi par Dieu, mais parce qu'elles sont incluses dans cet ordre même. Rien n'empêche, cependant, que par la prière tel ordre particulier de causes inférieures soit modifié par l'action de Dieu, qui domine toutes les causes; Dieu en effet ne dépend d'aucun ordre de cause créée, et tout ce qu'il y a de fixe, de nécessaire, dans une cause inférieure est dominé par Lui, parce que constitué par Lui (1)..... »

Ceci ne suppose cependant pas que nos prières exigeront des miracles perpétuels. Le miracle en effet demande que tout l'ordre des choses créées soit surpassé; il suffit, pour exaucer la prière, que Dieu gouverne comme il l'entend le monde, ce qu'il fait par des causes incluses dans l'ordre général du monde, mais qui ne sont pas déterminées à un seul effet, c'est-à-dire les causes libres.

L'exaucement de la prière ne souffre aucune difficulté

(1) « Valent orationes, non quasi ordinem aeternae dispositionis immutantes, sed quasi sub tali ordine etiam ipsae existentes. Nihil autem prohibet per orationum efficaciam aliquem particularem ordinem alicujus inferioris causae immutari, Deo faciente, qui omnes supergreditur causas; unde sub nulla necessitate ordinis alicujus causae continetur, sed, e converso, omnis necessitas ordinis inferioris causae continetur sub ipso quasi ab Eo instituto. »

pour tout ce qui concerne la vie intellectuelle et surnaturelle des anges et des hommes, soit que Dieu immédiatement infuse sa grâce et meuve leurs volontés, soit qu'il utilise le ministère des anges.

Pour ce qui est du monde physique, Dieu se sert des causes libres, pour exaucer la prière : ce sont les hommes, ou ce sont les anges. Bien que ceux-ci n'aient pas un pouvoir absolu sur la matière, ils peuvent lui imprimer un mouvement local et par là même provoquer d'autres transformations, utilisant à cet effet les agents naturels comme on se sert d'un outil.

Tout cela n'est pas caractéristique de la prière. Il nous suffit de l'avoir indiqué en passant, pour manifester comment il faut laisser toujours la plus large part à la puissance de la prière.

GEORGES MOLLARD,
Docteur en Théologie.

La stigmatisée de Konnersreuth

Dans Nova et Vetera (1) *le P. M.-St. Morard, O.P., publie une étude critique sur les faits de Konnersreuth. Après un long et patient examen, il est arrivé à cette double conclusion : 1° que les faits de Konnersreuth sont authentiques; 2° qu'ils sont surnaturels* (2). *A titre d'information nous donnons les passages les plus caractéristiques de ce remarquable travail.*

Les faits

Les stigmates de Thérèse Neumann sont certainement authentiques. Ils n'ont pas été produits et ne sont pas entretenus par des moyens artificiels. On a essayé de les guérir par un traitement médical approprié, mais sans aucun succès. Ils ne présentent, par ailleurs, aucune trace d'inflammation ni de suppuration.

Dans ses extases du vendredi, Thérèse Neumann assiste aux scènes de la Passion comme un témoin oculaire. Elle participe en même temps, dans son âme et dans son corps, aux souffrances du Christ. Cette contemplation et cette compassion intenses suspendent en elle toute autre activité de l'esprit et des sens. Durant les intervalles des visions qui se succèdent en général toutes les dix à quinze minutes depuis minuit jusqu'à un peu avant treize heures, sa faculté de conception et son langage ressemblent à ceux d'un enfant de quatre à cinq ans.

Dans ses visions douloureuses, Thérèse Neumann entend tous les personnages parler dans leur propre langue : elle ne les comprend pas. Les mots et les bouts de phrase qu'elle a pu retenir et qu'elle reproduit tant bien que mal appartien-

(1) M.-St. Morard, O.P., « Les faits de Konnersreuth ». — *Nova et Vetera*, t. IV, pp. 380-412.

(2) Bien entendu, l'auteur n'a aucunement l'intention de prévenir les jugements de l'Église, et il le déclare expressément, p. 380, note 1.

nent en effet à une langue étrangère. Des spécialistes éminents, un catholique, le professeur Wutz, d'Eichstätt, un protestant, le professeur Bauer, de Halle, un israélite, le professeur Wessely, de Vienne, ont vérifié, par exemple, que les paroles de la Passion sont de l'araméen authentique. Elle aurait pu répéter ainsi, outre les paroles araméennes, des paroles hébraïques, grecques, latines, françaises, anglaises, espagnoles et portugaises. Il est significatif que Thérèse entend les paroles qu'elle ne comprend pas toujours exactement à l'endroit où elles doivent figurer d'après leur sens. Ainsi, dans une vision où elle voit l'apôtre saint Jean ressusciter, près d'Ephèse, deux criminels auxquels on a fait boire du poison, elle entendrait la foule s'écrier, à l'instant où les morts reviennent à la vie : ζῶσιν! ζῶσιν! en grec : ils vivent! ils vivent!

Mais les visions de la Passion ne sont pas les seuls phénomènes extatiques dont jouit la stigmatisée de Konnersreuth. Elle présente, en outre, d'abord des extases d'expiation, où elle éprouve de très grandes souffrances dans des buts déterminés, qui ne lui sont révélés habituellement qu'après coup, pour des personnes vivantes ou défuntes. Elle a ensuite, de plus en plus fréquemment, la vision des scènes se rapportant à la vie du Sauveur, de sa Mère, des apôtres et d'autres saints de toutes les époques. Elle a, par exemple, assisté le 29 janvier dernier, comme déjà l'année précédente, à la mort de saint François de Sales. Enfin Thérèse Neumann entre fréquemment dans un état merveilleusement euphorique où elle jouit de connaissances qui dépassent les facultés humaines : elle se considère alors comme un organe de Jésus-Christ manifestant en elle et par elle ce qu'il lui plaît de faire savoir. Ces connaissances ne laissent pas la moindre trace dans sa mémoire.

Rien n'a cependant si hautement intrigué les milieux scientifiques dans le cas de Thérèse Neumann comme le jeûne qu'elle observe depuis Noël 1922. A partir de cette date, elle n'a plus absorbé, en dehors de la communion, la moindre nourriture solide, s'alimentant uniquement de thé, de café, de jus de framboises en quantités de plus en plus réduites. Mais depuis Noël 1926, elle n'a plus absorbé du tout ni nourriture, ni breuvage, sauf les quelques gouttes d'eau qu'on lui donnait après la communion pour lui faciliter la déglutition

de la miette d'hostie qu'elle reçoit. A partir de la mi-septembre 1927, elle n'a même plus absorbé une seule goutte d'eau.

D'autre part, depuis Noël 1926 elle ne dormait guère plus d'une demi-heure par jour en moyenne, et depuis la mi-septembre 1927 le sommeil a presque complètement disparu de son existence. Presque, car soit en 1928, soit en 1929, Thérèse a dormi profondément et sans interruption du vendredi-saint jusqu'au matin de Pâques.

Malgré tout cela, son corps n'est pas précisément émacié, elle a le visage pâle mais plein, son poids se maintient au niveau, presque normal pour son âge et son sexe, d'environ 110 livres. Elle n'est ni constamment alitée ni inactive. Elle va et vient, s'occupe de ses fleurs, de ses oiseaux et des poissons de son aquarium, travaille parfois à l'ornementation de l'église, lit et écrit des lettres, reçoit et fait des visites, passe les longues heures de la nuit dans une prière intense, supporte les multiples souffrances et les épuisants phénomènes de sa vie extatique.

Une surveillance étroite et minutieuse de quinze jours (13 à 28 juillet 1927), ordonnée par l'autorité diocésaine et confiée, sous la direction du docteur Seidl, à quatre sœurs infirmières assermentées qui se relayèrent deux à deux auprès d'elle sans aucune interruption et ne la quittèrent pas des yeux une seule seconde, n'a pu que confirmer ce qui ne faisait d'ailleurs aucun doute, étant données les affirmations de Thérèse et de son entourage, c'est-à-dire de personnes d'une honnêteté et droiture si éprouvée qu'on peut tranquillement les croire sur parole, même sans serment, — n'a pu que confirmer l'absence complète de toute nourriture solide et liquide. Des pesages exécutés avec toutes les précautions voulues ont mis en évidence, après deux diminutions de poids, respectivement de 8 et de 3 livres, deux augmentations de poids correspondantes de 6 et 5 livres, de sorte que Thérèse Neumann avait à la fin de l'observation, au bout de quinze jours, le même poids qu'à son début : 110 livres. Le jeûne de Thérèse Neumann est un fait qu'on ne peut plus raisonnablement contester...

La nature des faits

Dans le cas de Thérèse Neumann, il n'est pas un parmi les faits extraordinaires que nous avons rappelés que l'on puisse expliquer, en tenant compte, ainsi qu'il se doit, de toutes les circonstances d'une manière pleinement satisfaisante pour la raison, par le seul jeu des forces de la nature...

Devant ce caractère inexplicable des phénomènes, ceux qui refusent une intervention surnaturelle sont obligés ou de nier les faits ou de recourir à des explications qui n'en sont pas. Voici, par exemple, l'opinion du Dr Wolfgang von Weisl, de Berlin, « une autorité médicale en psychiâtrie », que cite le P. Morard :

« Est-ce que quelqu'un de son entourage intervient pour aider Thérèse Neumann à rester en vie? Je ne le sais pas. Naturellement je ne crois pas non plus que l'être de pureté que je vois en Thérèse Neumann se livre consciemment à une supercherie (Schwindel). Mais je ne considère pas comme impossible que quelqu'un (irgend jemand), pendant qu'elle se trouve en état de demi-sommeil, en état de somnambulisme, la nourrisse régulièrement et systématiquement. Il n'est aucunement nécessaire que ce quelqu'un soit pour autant un trompeur.

Si j'ai affaire, comme médecin, à un malade hystérique qui refuse toute nourriture, mais qui se laisse par contre alimenter pendant son sommeil, il serait criminel de ma part de raconter aux autres patients que mon malade se nourrit en secret. Car il se pourrait alors que mon hystérique, averti par son entourage, se laissât mourir de faim. Cette règle s'applique encore plus à l'intervention secourable prêtée par un membre de la famille, — et encore plus si le patient se livre en même temps à une vie de sainteté, — s'il est déjà, sous réserve du jugement de l'Église, vénéré comme un saint par des centaines de mille personnes..... »

Le Dr von Weisl, continue le P. Morard, déclare textuellement : « Les yeux qui observent Thérèse Neumann sont trop nombreux pour que je puisse me ranger sans autres preuves à l'explication du fait par une supercherie. » Il aurait dû ajouter, pour être strictement objectif, que la surveillance méthodique exercée par les quatre Sœurs infirmières, durant les quinze jours de l'expertise de juillet 1927, confirmait d'une manière décisive cette réflexion de bon sens. Et il va sans dire que, dans ces conditions, la difficulté est absolument la

même pour une supercherie inconsciente que pour une supercherie concertée. Cela n'empêche pas le docteur von Weisl de recourir néanmoins à l'hypothèse d'une fraude qui serait inconsciente de la part de Thérèse Neumann, mais systématique de la part de quelqu'un de son entourage.

Et cela après avoir déclaré lui-même cette explication la plus invraisemblable de toutes. Et cela, sans l'ombre d'une preuve positive ou seulement d'un soupçon fondé sur quelque observation faite sur place par lui-même ou par d'autres. En l'air, gratuitement, pour la seule raison que sans cela l'histoire naturelle serait mise à l'envers !

Si le fait était authentique, ce serait un miracle. Or il n'y a pas de miracles, proclame le dogme du Dr von Weisl. Donc le fait n'est pas authentique.....

Pour rendre plausible à ses lecteurs l'hypothèse d'une supercherie inconsciente de la part de Thérèse Neumann, le docteur von Weisl invoque le somnambulisme de la stigmatisée. Dans cet état elle recouvrerait ses facultés de déglutition. Le psychiâtre berlinois veut sans doute parler des états extatiques si fréquents chez elle. Car il doit savoir aussi bien que nous que Thérèse Neumann ne dormait presque pas jusqu'en septembre 1927 et depuis lors ne dort plus du tout; que, d'autre part, on n'a jamais constaté chez elle de somnambulisme au sens normal de ce mot. Or, il est certain que Thérèse Neumann n'est pas moins incapable d'absorber la moindre nourriture en extase que dans son état ordinaire. Lorsqu'il arrive, par exemple, que, durant l'extase de la Passion, une goutte de sang qui ruisselle de ses yeux le long de ses joues, arrivant à ses lèvres, pénètre dans sa bouche, cet accident, qu'on cherche à prévenir le plus possible, donne lieu à des crises d'étouffement qui ne se terminent qu'après un vomissement libérateur.....

L'hypothèse désespérée du Dr von Weisl n'est pas seulement gratuite, n'est pas seulement condamnée par l'expertise de juillet 1927 : elle se heurte à une impossibilité de fait qui en consacre l'inanité. Retenons cependant l'aveu qui est à la base de toutes les considérations du docteur von Weisl : *l'aveu d'un jeûne comme celui de Thérèse Neumann dépasse toutes les possibilités de la nature humaine.*

Tous les médecins matérialistes ne parlent pas d'ailleurs comme le docteur Wolfgang von Weisl. Le docteur Aigner, de Munich, un médecin libre-penseur, célèbre en Allemagne par

ses articles et ses conférences contre les miracles de Lourdes, a eu tout récemment la loyauté et le courage de faire publiquement la déclaration suivante, qui se rapporte, qu'on veuille bien le remarquer, à l'ensemble des faits :

« Mon jugement, dit le docteur Aigner, c'est que nous avons affaire en l'occurrence à un phénomène médical grandiose et pour ma part unique en son genre, à un phénomène comme aucune clinique de nos jours n'a jamais eu l'occasion d'en observer, à un phénomène qui mérite l'attention la plus sérieuse des spécialistes. J'estime que parler dans ce cas de fraude ou de manipulations artificielles est chose dénuée de toute signification. Le terme à la mode d' « hystérie » ne signifie ici rien du tout. Le jeûne absolu de Thérèse Neumann sans diminution de poids correspondante constitue, dans l'état actuel de nos connaissances sur la physiologie de l'organisme humain, une énigme. Les épreuves de contrôle faites jusqu'à présent n'ont révélé aucune source d'erreur... »

Voici la conclusion du P. Morard :

Et maintenant il faut conclure. Je puis me permettre d'être bref. Les faits parlent eux-mêmes.

S'ils sont authentiques, — et nous avons vu qu'ils le sont, — ... ils défient toute explication naturelle. Ils ne s'expliquent pas autrement que par cette intervention directe de Dieu que nous avons entendu le docteur Weisl déclarer scientifiquement inadmissible. Et c'est la science qui a tort.....

Les faits de Konnersreuth constituent un cas manifeste de miracle. « Pourquoi serait-il interdit, s'écriait à Augsbourg, le 25 mars 1929, le Dr Mager, professeur de psychologie à l'Université de Salsbourg, devant plusieurs milliers d'auditeurs, pourquoi serait-il interdit d'appeler résolument un miracle ce qui dépasse indubitablement les limites de la nature, ce qui vérifie manifestement l'idée que nous attachons à ce mot? » Et le distingué spécialiste pouvait ajouter : « Au congrès médical catholique d'Amsterdam (le 4 novembre 1928) les personnalités scientifiques les plus qualifiées et les plus graves n'ont pas hésité à le faire » (1).

Voici les graves paroles que prononçait le docteur Seidl devant le tribunal de Munich à la fin de son impressionnante déposition (2) :

(1) D'après *Konnersreuther Sonntagsblatt* du 14 avril 1929.
(2) En note, p. 411, note 1.

« Le phénomène de Konnersreuth est médicalement inexplicable. Si l'on veut expliquer Konnersreuth, il faut le considérer dans sa totalité. Qu'on mette médicalement en évidence ce qui peut être mis en évidence par la médecine. C'est pourquoi il faut poursuivre l'examen des faits d'assimilation (Stoffwechselfrage). Ce sont les seuls qu'on puisse contrôler physiquement, chimiquement, biologiquement. Le résultat aura alors une grande valeur apologétique. La question d'assimilation est celle qui a été le plus utile à la cause de Thérèse Neumann. Jamais encore dans l'histoire une stigmatisée n'a été examinée d'une manière aussi approfondie que Thérèse Neumann. (Le docteur Seidl oublie peut-être le cas de Louise Lateau)... Il faut faire scientifiquement tout ce qu'on peut faire; mais justement pour cela, seulement ce que la science peut faire. Or la science médicale ne peut pas expliquer les phénomènes de Konnersreuth. »

*
* *

Note bibliographique sur Konnersreuth (1)

Je place au premier rang : d'une part *Konnersreuth* par l'abbé L. Witt, 1re partie, 2e éd., Waldsassen 1927, 2e partie, Waldsassen 1929 (éd. Angerer), et *Die Stigmatisierte von Konnersreuth* par l'abbé Th. Geiger, curé de la cathédrale de Bamberg, Munich 1928 (Kath. Kirchenzeitung); d'autre part, les articles publiés dans *Die Einkehr*, supplément des *Dernières Nouvelles de Munich* : *Die Erscheinungen von Konnersreuth*, par le rédacteur Dr Erwin Freiherr von Aretin, n° 57 (3 août 1927); *Erlebnisse in Konnersreuth*, par le rédacteur en chef Dr Fritz Gerlich, n° 81 (6 novembre 1927); *Konnersreuth als historisches Problem* par le même, n° 88 (30 novembre 1927); *Das Aramäische in Konnersreuth* par le professeur Dr Johannes Bauer, n° 92 (14 décembre 1927).

Il est en outre indispensable de consulter la collection du

(1) La littérature sur Konnersreuth est déjà considérable : on ne peut songer à en donner ici la liste complète. Nous croyons cependant être utile à nos lecteurs en reproduisant la note bibliographique que le P. Morard a placée en tête de son étude (*Nova et Vetera*, IX, p. 381-382, note 1).

Konnersreuther Sonntagsblatt, édité par M. Albert Angerer à Waldsassen depuis 1927. Cette publication hebdomadaire a été souvent critiquée, parfois même avec violence. Elle n'en contient pas moins une foule de renseignements et de documents qu'on chercherait vainement ailleurs. Elle reproduit entre autres, au fur et à mesure, la plupart des articles et des discussions qui présentent quelque intérêt...

Pour ce qui concerne l'interprétation des faits, on pourra consulter avec profit :

Therese Neumann, par l'abbé Dr Karl-Johannes Niessen, Krefeld 1927 (éd. von Acken);

Konnersreuth, par le R. P. Robert Leiber, S. J., Fribourg-en-Brisgau, 1927 (éd. Herder);

Die Stigmatisierte von Konnersreuth, par le Dr med. G. Ewald, Munich 1927 (éd. Lehmann).

J'ai publié moi-même dans *La Liberté*, Fribourg, et dans *L'Écho*, Fribourg (impr. St-Paul) une série de dix articles, où je me range finalement au point de vue de M. l'abbé Niessen, catégoriquement favorable au caractère miraculeux des faits (*Liberté* 1928, nos 61, 65, 75, 81, 83, 94, 100, 106, 112, 145; *Écho* 1928, nos 12, 14-20, 22, 27).

... On trouvera dans *Konnersreuth*, par Mgr Dr Kiefer, doyen du chapitre cathédral d'Eichstätt, Eichstätt 1928 (Impr. Brönner), une étude critique très informée et très judicieuse sur les faits de Konnersreuth et sur les principaux ouvrages qui s'y rapportent...

Je cite, pour finir, quelques ouvrages qui fourniront un supplément d'information très appréciable :

Das Rätsel von Konnersreuth, par le professeur Dr Martin Mayr, Munich 1927 (Bayerischer Kurier), dont il a paru une traduction française, 20e mille, Mulhouse 1929 (éd. Salvator);

Therese Neumann von Konnersreuth, par Frédéric Ritter von Lama, 3e éd., Karlsruhe 1929 (Badenia), également traduit en français, Mulhouse 1929 (éd. Salvator).

Die Botschaft von Konnersreuth, par Mgr Sigismond Waitz, évêque du Vorarlberg, Feldkirch 1928 (Caritasverlag), aussi publié en français, Mulhouse 1929 (éd. Salvator);

Die Stigmatisierte Seherin Therese Neumann, par Mgr Joseph Messner, 34-36e mille, Lucerne 1928 (éd. Räber).

Konnersreuther Chronik 1928, par Frédéric Ritter von Lama, 1929, Karlsruhe (Badenia).

Pour fixer la terminologie mystique

Réponse du R. P. Théotime de Saint-Just, O. M. C.

Vénéré Monsieur le Chanoine,

J'ai lu avec un très vif intérêt votre remarquable étude parue dans *La Vie Spirituelle* de juin 1929, sous ce titre : *Pour fixer la terminologie mystique* (p. 129-147).

J'en adopte pleinement les conclusions formulées en sept paragraphes concis (p. 145-146).

A mon humble avis, l'état mystique est constitué essentiellement par la connaissance amoureuse infuse, c'est-à-dire par une haute idée de Dieu, habituellement générale et confuse, avec l'amour passif et persistant.

Comme vous aussi, je suis persuadé que la connaissance mystique ne produit pas toujours le sentiment plein de douceur de la présence de Dieu. Elle donne parfois au contraire un sentiment très pénible de son absence, elle cause souvent une soif torturante de Dieu, elle est le principe immédiat des épreuves intérieures de la vie mystique. « La lumière ou la sagesse amoureuse qui doit s'unir à l'âme et la transformer, écrit saint Jean de la Croix, *est absolument la même* que celle qui purifie et prédispose, comme le feu qui purifie et prépare le bois est aussi celui qui s'y unit et le transforme en lui » (*Nuit obscure,* l. II, ch. x, Hoornaert, II, p. 86).

Le P. Yves de Mohon dans son ouvrage si apprécié sur le Don de Sagesse a bien mis ce point en relief. (Voyez surtout pp. 65, 160-163, 173-174).

Vous avez donc raison de demander une définition de la mystique « qui comprenne aussi bien les épreuves que les joies mystiques. Sur ce point précis j'ai beaucoup goûté ce que vous écrit de Bruges le P. Jérôme de la Mère de Dieu : « Le sentiment de la présence de Dieu ne constitue pas la note essentielle de l'état mystique, mais sous une forme ou autre,

il accompagne la contemplation. Dieu est pour les âmes contemplatives toujours, mais surtout pendant le temps qu'elles sont élevées à la contemplation — que celle-ci soit consolante ou aride — la *réalité*. Voilà pourquoi je préférerais à l'expression sentiment de la présence de Dieu, celle de *sentiment de la réalité de Dieu* » (*La Vie Spirituelle*, sept. 1929, p. 282).

***

D'où provient dans l'âme l'état mystique? Du plein épanouissement des dons de l'Esprit-Saint et tout particulièrement du don de sagesse. Je crois donc que, dans la définition de la mystique, il faut le mentionner et dire avec le P. Yves : « *La théologie mystique est une connaissance infuse expérimentale et aimante de Dieu produite en nous par les dons intellectuels du Saint-Esprit et tout particulièrement par le don de Sagesse* » (P. Yves de Mohon, *Le Don de Sagesse*, p. 19). Ou plus brièvement avec le P. Jérôme de la Mère de Dieu : « *La contemplation est une attention amoureuse* (ou affectueuse) *en Dieu, produite dans l'âme par le don de Sagesse* » (*La Vie Spirituelle*, sept. 1929, p. 280).

***

J'enseigne aussi comme vous que la contemplation est le complément normal, le couronnement normal de l'ascèse. J'ai essayé de le prouver dans *l'introduction au don de sagesse* (*Le don de sagesse*, p. 19-27). Aux raisons indiquées par moi s'ajoutent les cinq arguments que vous donne le P. Jos. Schryvers dans la réponse qu'il vous adresse (*La Vie Spirituelle*, sept. 1929, p. 288-289). Ils sont d'une haute valeur. Sur ce point capital, je n'en doute pas, l'accord se fera de plus en plus.

***

Permettez-moi maintenant de vous livrer le fond de ma pensée sur les causes ultimes du conflit qui, depuis un quart de siècle, a divisé les théologiens au sujet de la mystique.

Il y en a deux principales.

La première est que le renouveau des études mystiques n'a pas été sans provoquer, *per accidens*, bien entendu, quelques

répercussions fâcheuses. — Un certain nombre d'âmes, surtout dans le monde féminin, comprenant mal ce qui est exposé dans les ouvrages de mystique, se sont cru élevées à des états supérieurs et sont tombées dans les plus dangereuses illusions. Comme au XVI[e] siècle, à l'époque des *Alumbrados*, comme dans tous les siècles, les doctrines mystiques n'ont pas été comprise de nos jours par des âmes imparfaites qui en ont fait un étrange abus. L'article du P. Charles, S. J., publié il y a quelques années dans *La Nouvelle Revue Théologique* est suggestif sur ce point. De même, dans la *Vie Spirituelle* l'article : « *Ne brûlons pas les étapes* », par le P. Garrigou-Lagrange.

La réaction nécessaire contre ces abus a amené chez certains auteurs la méconnaissance systématique des principes indiscutables de la science mystique, chez d'autres la préoccupation de reléguer l'état mystique au-delà des frontières du développement normal de la vie surnaturelle, dans le domaine de l'extraordinaire et de l'indésirable.

La deuxième cause du conflit — à mon avis la plus importante — mérite que je m'y arrête plus longuement.

Parmi les auteurs qui défendent la thèse que nous soutenons sur la vie mystique, épanouissement normal de la vie surnaturelle, quelques-uns ont avancé des affirmations historiques insuffisamment prouvées, par exemple, lorsqu'ils ont signalé un abandon de la doctrine traditionnelle mystique — abandon qui aurait duré, selon les uns, de la fin du XVI[e] siècle, selon les autres, de la fin du XVII[e], jusqu'aux dernières années du XIX[e]. N'a-t-on pas parlé d' « une extraordinaire cassure » dans la tradition doctrinale?

La véritable science historique montrera que cette cassure n'existe pas. Il n'y a pas eu de cassure doctrinale, mais tout simplement, dans ces époques troublées, où le Jansénisme, le Gallicanisme et le Joséphisme faisaient rage, un affaiblissement de la vie mystique.

D'où provenait cet affaiblissement? De l'influence exercée dans l'Église par *Les Exercices de saint Ignace* et par les Pères de la Compagnie de Jésus, répondent quelques-uns qui opposent l'ascèse à la prière, l'ascétisme à la vie mystique.

Cette insinuation est souverainement injurieuse pour saint Ignace et la Compagnie de Jésus. Elle est du reste complètement fausse. L'Église catholique a toujours regardé l'apport

de saint Ignace par son livre des *Exercices* comme souverainement profitable à la catholicité tout entière. — Comme le Christ, les Saints ne viennent pas détruire ce qui est bon, mais le perfectionner. — Saint Ignace n'est pas venu détruire la vie mystique, mais la rendre plus parfaite et plus opulente en la préparant soigneusement par le renoncement et le bon combat contre les passions.

Cette attaque, parfois habilement dissimulée, contre la spiritualité ignatienne a eu pour résultat de mettre en défiance un certain nombre de bons esprits contre la doctrine mystique que nous défendons. La voyant soutenue bruyamment par ceux qui dénigrent les *Exercices*, ils l'ont considérée, non pas comme une doctrine traditionnelle, mais comme une construction systématique destinée à combattre la spiritualité ignatienne. Ils se sont donc tenus sur leur garde...

Si nous voulons que la doctrine mystique soit étudiée et goûtée, il faut la proposer dans une atmosphère de paix et de charité et ne pas laisser croire qu'il y a opposition entre l'ascétique et la mystique, entre la spiritualité de saint Ignace et la doctrine mystique.

L'Église ignore cette opposition. Dans la famille catholique, malgré les divergences portant sur les détails, il y a toujours eu unité doctrinale sur les points importants. Et celui que je signale ici est un de ceux-là. Aussi, c'est très volontiers que je fais miennes les conclusions formulées par le P. Albert Valensin dans son étude intitulée : *L'objet propre de la Théologie Spirituelle* parue dans la Nouvelle Revue Théologique, et rapportée dans la *Vie Spirituelle*, février 1929, (p. 266-267). « Nous sommes convaincu qu'il serait à l'heure actuelle singulièrement dommageable à la vie spirituelle des fidèles si s'accréditait l'opinion d'après laquelle il y aurait dans l'Église deux écoles de spiritualité, également autorisées, encore que formellement opposées sur les points essentiels de la perfection chrétienne.

L'orthodoxie de la vie, non plus que celle de la doctrine, n'est pas compatible, nous semble-t-il, avec pareil dualisme.

*
* *

Voilà, Vénéré Monsieur le Chanoine, le résumé de mes idées sur le problème mystique. Je vous les soumets en toute

confiance, bien persuadé que le *Referendum* institué par vous dans la *Vie Spirituelle* pour fixer la terminologie mystique, aura les plus heureux résultats.

Veuillez agréer, etc...

P. Théotime de Saint-Just, O. M. C.

Lyon, le 4 octobre 1929.

Note de M. le chanoine Saudreau

Je suis très heureux de me trouver en pleine conformité de pensée avec le R. P. Théotime de Saint-Just; mais je dois faire une courte réponse à la remarque finale.

J'ai signalé (*Vie d'union*, chap. VIII) une déviation dans la doctrine mystique, qui a commencé à la fin du XVI[e] siècle. Je ne puis pas rétracter ce que j'ai dit sur ce point, et qui me paraît véritable. Mais je n'ai jamais dit, je n'ai jamais cru que saint Ignace s'était écarté de la doctrine mystique traditionnelle, et je suis très persuadé que ce grand saint est tout à fait d'accord avec les autres maîtres. Parmi ceux qui défendent la thèse que nous soutenons, je ne connais personne qui ait dit et qui ait cru que saint Ignace nous était opposé; tous pensent, au contraire, que le dessein de saint Ignace, comme l'ont montré ces dernières années plusieurs Pères de la Compagnie de Jésus, était de conduire ses disciples jusqu'aux états mystiques.

Auguste Saudreau.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

I. — Faits extraordinaires.

R. Allers. — *Probleme der Psychothérapie.* Stim. der Zeit., 177, p. 27-42.

Fr. von Lama. — *Un témoignage sur la stigmatisée de Konnersreuth.* Études, p. 198, 1929, p. 731.

L. Roure. — *Psychiatres et mystiques.* L'extase selon M. P. Janet. — Études, t. 199, 1929, p. 334.

M. Tarny. — *Thérèse Neumann stigmatisée.* Avignon, Aubanel, in-16, 48 p.

II. — Hagiographie. Biographies.

Dom Henri Leclercq. — *Saint Jérôme.* Louvain, Warny, in-12, 176 p.

L. Béjot. — *Au Sahara.* L'assassinat du P. de Foucault, avec préface du maréchal Lyautey. — Avignon, Aubanel Frères, in-12, 74 p.

P. Léopold de Chérancé, O. M. C. — *Sainte Marguerite de Cortone.* (5e éd.) Librairie St-François-d'Assise, Paris, in-12, 273 p.

M. de Blémur. — *Éloges de plusieurs personnes illustres en piété de l'Ordre de S. Benoît décédées en ces derniers siècles.* Les Éditions de la Revue Mabillon, Ligugé, in-12, 176 p.

R. de Thomas de Saint-Laurent. — *Saint Paul de la Croix.* Avignon, Aubanel Frères, in-12, 96 p.

P. H. Perroy, S. J. — *Une grande humble. Marie-Victoire-Thérèse Couderc, fondatrice du Cénacle.* (2e éd.) Paris, Beauchesne, in-12, 256 p.

G. Navantes. — *L'imitation de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus.* Desclée, de Brouwer, Paris, in-12, 300 p.

R. P. Antoine-Marie, C. D. — *Vie abrégée de la vénérable Marguerite du Saint-Sacrement.* Bar-le-Duc, 1928, Imprimerie Saint-Paul, in-8, 176 p.

L. Garzend. — *Imitation du séraphique et très noble saint François d'Assise.* Paris, librairie St-François, in-16, 280 p.

R.P. Petitot, O.P. — *Mlle de la Rochetière, en religion Mère Marie de Jésus, fondatrice de l'Institut Marie-Thérèse.* Sa vie et son œuvre. Préface de Mgr Lavallée. — Paris, Bonne Presse, in-16, 156 p.

Derniers souvenirs sur Guy de Fontgalland. Paris, Bonne Presse, in-18, 128 p.

H. Perroy, S.J. — *Votre ami Guy.* Lyon, 1929, Emmanuel Vitte, in-12, 146 p.

Abbé Gellé. — *Guy de Fontgalland.* Paris, Bloud et Gay, in-12, 180 p.

P. Beaufort. — *A l'aube d'une vie.* Paris, Lethielleux, 1929, in-12, 124 p.

Dom Léonce Grenier. — *Une âme réparatrice.* Dona Eugenia de Camara (1870-1924), oblate bénédictine. Paris, Giraudon, 1929, in-12, 102 p.

H. Perroy, S.J. — *La mission d'un enfant.* Lyon, Emmanuel Vitte, 1929, in-12, 240 p.

F. Laudet, de l'Institut. — *Sainte Thérèse de Lisieux.* Tours, Mame, in-12, 144 p.

Raoul Plus, S.J. — *Mère Thérèse de la Croix.* Paris, de Gigord, in-12, 244 p.

Francis Trochu. — *Un martyr français au XIX^e siècle.* Le Bienheureux Théophane Vénard, prêtre de la Société des Missions étrangères. — Lyon, Vitte, 1929, in-8, 538 p.

A. Auffray. — *Un grand éducateur, Le Bienheureux Don Bosco, 1815-1888.* Lyon, Vitte, 1929, in-8, 560 p.

R.P. Lacombe, S.J. — *Rao-Sahib Mahadéva Aiyer ou le Brahme converti.* Traduit de l'anglais par le R.P. Garnier, S.J. — Bruges, Desclée, de Brouwer, petit in-8, 168 p.

S.E. le Cardinal La Fontaine. — *Il primo Patriarca di Venezia : vita popolare di san Lorenzo Giustiniani.* Venise, Libreria Emiliana, 1928, in-8, 154 p.

Le Père Louis Querbes, Fondateur de l'Institut des Clercs du Saint-Viateur. — Paris, Bonne Presse, in-12, 258 p.

III. — Histoire.

Ch. Urbain et E. Lévesque. — *Les dernières années de Bossuet. Journal de Ledieu.* Nouvelle édition revue sur le texte original et annotée, t. I, in-12, 428 p. Desclée, de Brouwer, Bruges.

P. Emmanuel Lussiaa, O. P. — *Le sanctuaire de Soriano*, 8 gravures hors texte. Toulouse, Privat, 1929. In-12, 94 p.

A. Albareda. — *Bibliografia dels Monjos de Montserrat*. — Anal. Montserratensia, 1928, 7, p. 11.

E. Bonaiuti. — *Le origini dell' ascetismo cristiano*. Pinerolo, Casa sociale Editrice, 1928, in-8, 213 p.

Henri Bremond. — « *L'abbé Tempête* ». *Armand de Rancé, Réformateur de la Trappe*. Paris, Hachette, in-8°, 248 p.

H. Bremond. — *Les batailles de l'abbé de Rancé*. — Correspondant, t. 314, 1929, p. 343, 510; t. 315, 1929, p. 107.

E. Bruggeman. — *Les mystiques flamands et le renouveau catholique français*. — Préface de Mgr Waffelaert. — Lille, Mercure de Flandre, 1928, in-12, 150 p.

J.-M. de Buck, S. J. — *Les éditions de Louis de Grenade*. — Nouv. Rev. Théol., t. 56, 1929, p. 241.

V. Coucke. — *Doctrina eucharistica apud S. Irenaeium*. — Coll. Brug., t. 29, 1929, p. 163.

F. Dander, S. J. — *Gottes Bild und Gleichnis in der Schöpfung nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin* (suite et fin). Zeitschr. Kath. Theol., t. 53, 1929, p. 203.

Comment l'âme est l'image de Dieu par *nature* et par *grâce*.

M. Llaneza, O. P. — *Bibliografia del V. P. M. Fr. Luis de Granada de la Orden de los Predicadores*. T. I-IV. Salamanca, Calatrava, 1926-1928.

Rémy F. M. C. — *L'ascèse franciscaine*. — Etudes francisc., t. 41, 1929, p. 144.

J. Rivière. — *Le dogme de la rédemption après saint Augustin*. Rev. Scienc. relig., t. IX, 1929, p. 11.

« Le droit du démon », « la loi de justice », à propos du livre de M. H. Gallerand.

K. Schumacher. — *Ein Vergleich der buddhistischen Versenkung mit den jesuitischen Exerzitien*. (Beiträge zur Philosophie und Psychologie, 3.) Stuttgart, Kohlhammer, 1928. In-8, 78 p.

S. Vismara. — *La mistica di San Bonaventura*. Riv. Fil. Neo-Scol., t. XXI, 1929, p. 184.

A. Verrièle. — *La Doctrine de saint Thomas sur Dieu*. Rev. Apol., t. XLVIII, 1929, p. 412.

J. Zarco Cuevas, O. S. A. — *Bibliografia de Fr. Luis de Leon.* Revista esp. de estudios biblicos, 1928, 3, p. 281.

IV. — Textes et Documents

J. Boutet. — *Le Pastoral de saint Grégoire le Grand*, traduction nouvelle, Paris, Lethielleux, 1928 (Collection *Pax*, t. XXIX).

Ph. Schmitz, O. S. B. — *Les sermons et discours inédits de Clément VI, O. S. B.* Rev. Bénédict., t. XLI, 1929, p. 15-34.

S. Ignace de Loyola. — *Exercitia Spiritualia.* Taurini-Romae, Marietti, 1928, in-32, XX-354 p.

Traduction latine du P. Roothan, texte espagnol, *Index rerum*, numérotation marginale.

P. I. Vosté, O. P. — *Recueil d'auteurs ascétiques nestoriens.* Angel., 1929, 1-2, p. 143-206.

Antoine Chevrier. — *Lettres.* Lyon, Vitte, in-8, 288 p.

Marie de l'Incarnation, Ursuline de Tours, Fondatrice des Ursulines de la Nouvelle-France. — *Ecrits Spirituels et historiques.* réédités par Dom A. Jamet. T. I, Paris, Desclée, 1929, in-8, 424 p.

J. P. Grausem. — Le *De Contemplatione* du Chartreux Guigues du Pont († 1297). Rev. d'Asc. et de Myst., t. X, 1929, p. 259.

J. de Guibert, S. J. — *Marie de l'Incarnation.* Rev. d'Asc. et de Myst., t. X, 1929, p. 324.

J.-J. Surin, S. J. — *Lettres spirituelles.* Ed. critique par L. Michel et F. Cavallera. II, 1640-1659. Toulouse, Ed. de la Rev. d'Asc. et de Myst., 1928, in-8, XVI-463 p.

Henri Bremond. — *Introduction à la philosophie de la prière* (Textes choisis). Paris, Bloud et Gay, in-4, 364 p.

P. Bondioli. — *S. Ignazio di Loyola, Esercizi spirituali.* Milano, Vita e Pensiero, 1929, in-8, LII-351 p.

Version italienne, avec introduction, notes et le texte espagnol et latin.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † Carolus, episc. Versalien.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne).

TABLE DES MATIÈRES
DU SUPPLÉMENT AU TOME XXI

OCTOBRE 1929-DÉCEMBRE 1929

Études

A. Cabassut. — L'impeccabilité dans l'état d'union transformante d'après saint Jean de la Croix . . [57]
G. Mollard. — Efficacité de la prière . . . . . [15], [76], [122]

Documents

Dom A. Jamet. — Marie de l'Incarnation et ses écrits spirituels de Québec . . . . . [105]
F.-D. Joret. — Pour fixer la terminologie mystique . . . . [91]
M.-St. Morard. — La stigmatisée de Konnersreuth . . . . [144]
Mgr L. Paulot. — Pour fixer la terminologie mystique. . . [30]
Théotime de St-Just. — Pour fixer la terminologie mystique. [152]
Ch. Uzureau. — La Mère Marie Menard . . . . . [38]
Dom A. Wilmart. — Prières à saint Michel et à saint Martin. [1]

Bibliographie

P. Batiffol. — Saint Grégoire le Grand. . . . . [45]
Notes bibliographiques. . . . . [55], [102], [157]

THREE DAY 41879

v.21
1929:2

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

GTU Library
3 2400 00330 7208